Eduard v. Hartmanns Philosophie

und der

Materialismus

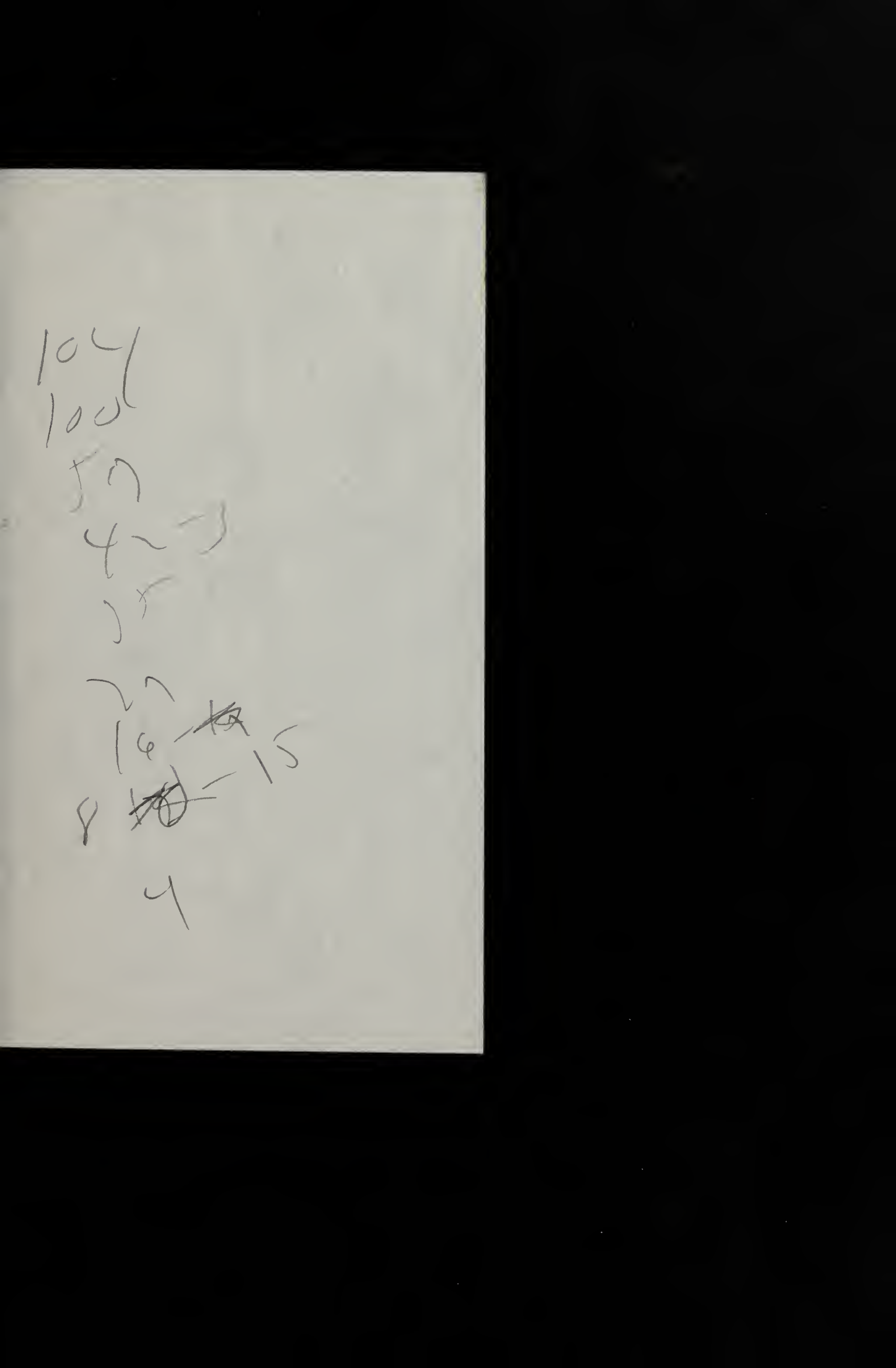
in der modernen Kultur

von

Dr. Arthur Drews.



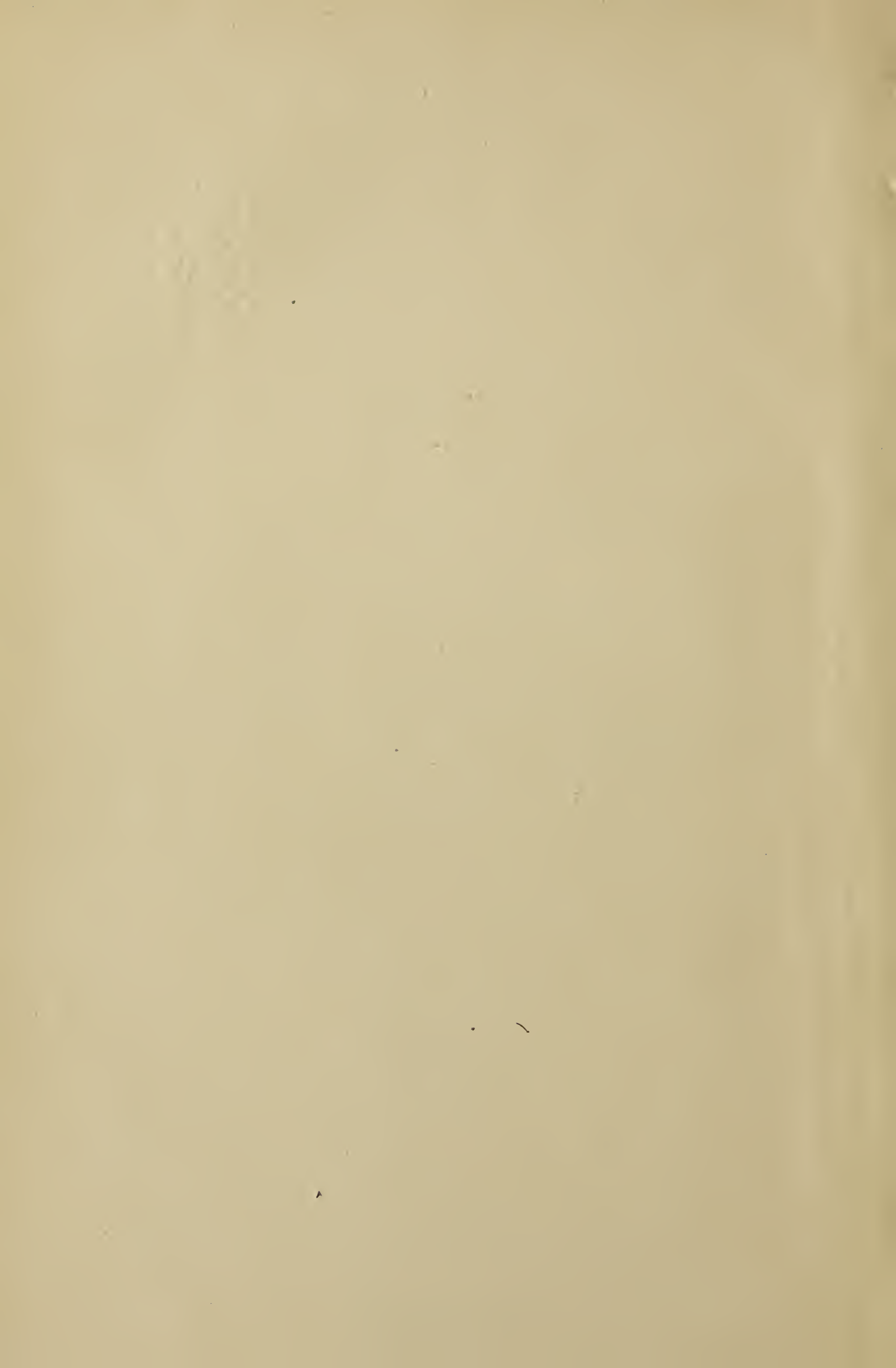
Leipzig.
Verlag von Wilhelm Friedrich,
K. R. Hofbuchhändler.





Inhalt:

I. Naturphilosophie 1
II. Ethik 25
III. Religionsphilosophie 51
IV. Aesthetik 76
V. Erkenntnistheorie 87
VI. Metaphysik 96



Vorwort.

Die nachstehende Schrift beabsichtigt nicht, die weitgehenden Beziehungen der Hartmann'schen Philosophie zur modernen Kultur bis in alle ihre Einzelheiten zu verfolgen, was in dem engen Rahmen derselben kaum möglich wäre, sie will hierüber nur einige ganz allgemeine Fingerzeige geben und an der Hand dieser inneren Beziehungen ein möglichst vollständiges Bild dieser Philosophie selbst entwickeln, das im Einzelnen natürlich überall der Ausführung bedarf. Eine ausführliche, z. T. sehr sorgfältig bis ins Einzelne gehende Darstellung der Hartmann'schen Philosophie hat R. Köber in seinem trefflichen Werk „Ed. v. Hartmanns philosophisches System“ (1884) geliefert, welches aber bei dem sonst lobenswerten Bestreben des Verfassers, in möglichster Kürze möglichst viel zu geben, leider an dem Übelstande einer oft allzu abstrakten, für Laien nicht immer leicht verständlichen Schreibweise leidet und auch die grosse Aesthetik Hartmanns noch gar nicht, seine Ethik aber, sowie die meisten seiner kleineren Schriften nur sehr vorübergehend berücksichtigt.

Bei dem verhältnismässig geringen Interesse für Philosophie besonders in unserer studierenden Jugend, die in ihrem praktischen Materialismus, von einigen auch „Realismus“ genannt,

das Studium derselben meist für überflüssig hält, weil es ja doch nichts einbringt, und die wohl niemals ein ernstes philosophisches Werk zur Hand nehmen würde, wenn sie nicht die Examennot dazu zwänge, erscheint es als dringende Notwendigkeit, auf einen Philosophen hinzuweisen, dessen Lektüre wie die keines andern geeignet ist, das Interesse für diese edelste und vornehmste aller Wissenschaften auch in weiteren Kreisen zu erwecken, und dessen wahrhaft klassische Werke das beste Gegenmittel gegen allen Materialismus und Indifferentismus bilden, welche gegenwärtig unsere Kultur zu untergraben drohen, um so mehr, als die Darstellungen derselben in den gangbaren Lehrbüchern der Geschichte der Philosophie meist so ungenügend und kläglich sind, dass daraus wohl schwerlich Jemand ein auch nur einigermassen genügendes Bild der Weltanschauung dieses Philosophen und seiner Bedeutung gewinnen kann. Für den angehenden Jünger der Philosophie, zumal den Studenten, der aufrichtig nach ihrer Erkenntnis dürstet, ist es heute schwieriger als je, in der Unmasse der philosophischen Richtungen sich zurecht zu finden. Fragt er seinen Professor um Rat, so wird er in den meisten Fällen auf Kant verwiesen, dessen schwierige und unfruchtbare Lektüre auf den Anfänger nur abschreckend wirken kann und geeignet ist, ihm nur allzu leicht den Geschmack an aller Philosophie überhaupt zu verderben. Hat er sich trotzdem mit Mühe und Not durch die Kantische Scholastik hindurchgerungen und blickt er, unbefriedigt von dem rein negativen Resultate, nach einem mehr positiven Standpunkt aus, so pflegt sein Blick in der Regel nur noch auf Spinoza und Schopenhauer zu fallen. Der Monismus des Ersteren aber ist doch zu wenig mehr im Einklang mit den Anschauungen der

modernen Zeit, und die Willensphilosophie des Letztern in ihren Widersprüchen und Inkonsequenzen zu leicht durchschaubar, um dauernd bei diesen Standpunkten stehen bleiben zu können. So sieht sich denn Mancher zu einem schwächlichen Verzicht auf alles tiefere Verständnis der Dinge überhaupt gezwungen, weil sich ihm keine einigermassen haltbare Metaphysik darbietet, und zurückgewiesen auf den Standpunkt Kants, schwört er darauf, dass alle Metaphysik überhaupt Unsinn sei, und huldigt einem vorurteilsvollen Skepticismus. Dass auch die Wahrheit der Philosophie naturgemäss immer nur eine relative sein kann, die mit den verschiedenen Zeiten ihre Formen wechselt und sich nur immer mehr ihrem Ideal annähert, woraus hervorgeht, dass sie ihre relativ höchste Stufe in unserm eigenen Zeitalter erreicht haben muss, das pflegt er sich in der Regel nicht klar zu machen. Von dieser allermodernsten Philosophie aber erfährt er in den officiellen Hörsälen so gut wie gar nichts, weil ihr Verfasser noch unter den Lebenden weilt, in Deutschland bekanntlich aber einer erst tot sein muss, ehe man ihm die verdiente Würdigung zu Teil werden lässt. Wenn aber Jemand sich einbildet, die Hartmann'sche Philosophie zu kennen, der nur die „Philosophie des Unbewussten" gelesen hat, die nicht mehr und nicht weniger ist und sein will, als ein blosses Programmwerk ihres Verfassers, dessen wahrhaft grosse und bedeutende Leistungen eigentlich erst in seinen übrigen Werken liegen, so ist dem gegenüber mit aller Entschiedenheit zu betonen, dass Keiner ein Recht hat, über Hartmanns Philosophie in öffentlicher Diskussion ein Urteil abzugeben, der nicht mindestens auch die drei übrigen der vier Hauptwerke Hartmanns, sowie seine beiden hauptsächlichsten erkenntnis-theoretischen Schriften mit aller Sorgfalt gelesen hat. Wenn

es dem Verfasser in der nachstehenden kleinen Schrift gelungen sein sollte, der Philosophie Eduard v. Hartmanns, in welcher sich als in einer wahrhaft modernen und zugleich echt deutschen Philosophie der Zeitgeist mit allen seinen Bestrebungen und Wünschen spiegelt, und welche daher auch zugleich neben allen ihren sonstigen inneren, sowohl wie äusseren Vorzügen von höchstem kulturhistorischen Werte ist, neue Freunde, aber auch neue Gegner zu erwerben, die, wenn sie nur ehrlich und aufrichtig sind, eine wahre Macht niemals zu fürchten braucht, ja, die ihr eher dienlich als schädlich sein können, so sieht er sich hierdurch reichlich belohnt und hat damit den Hauptzweck seiner Arbeit erreicht.

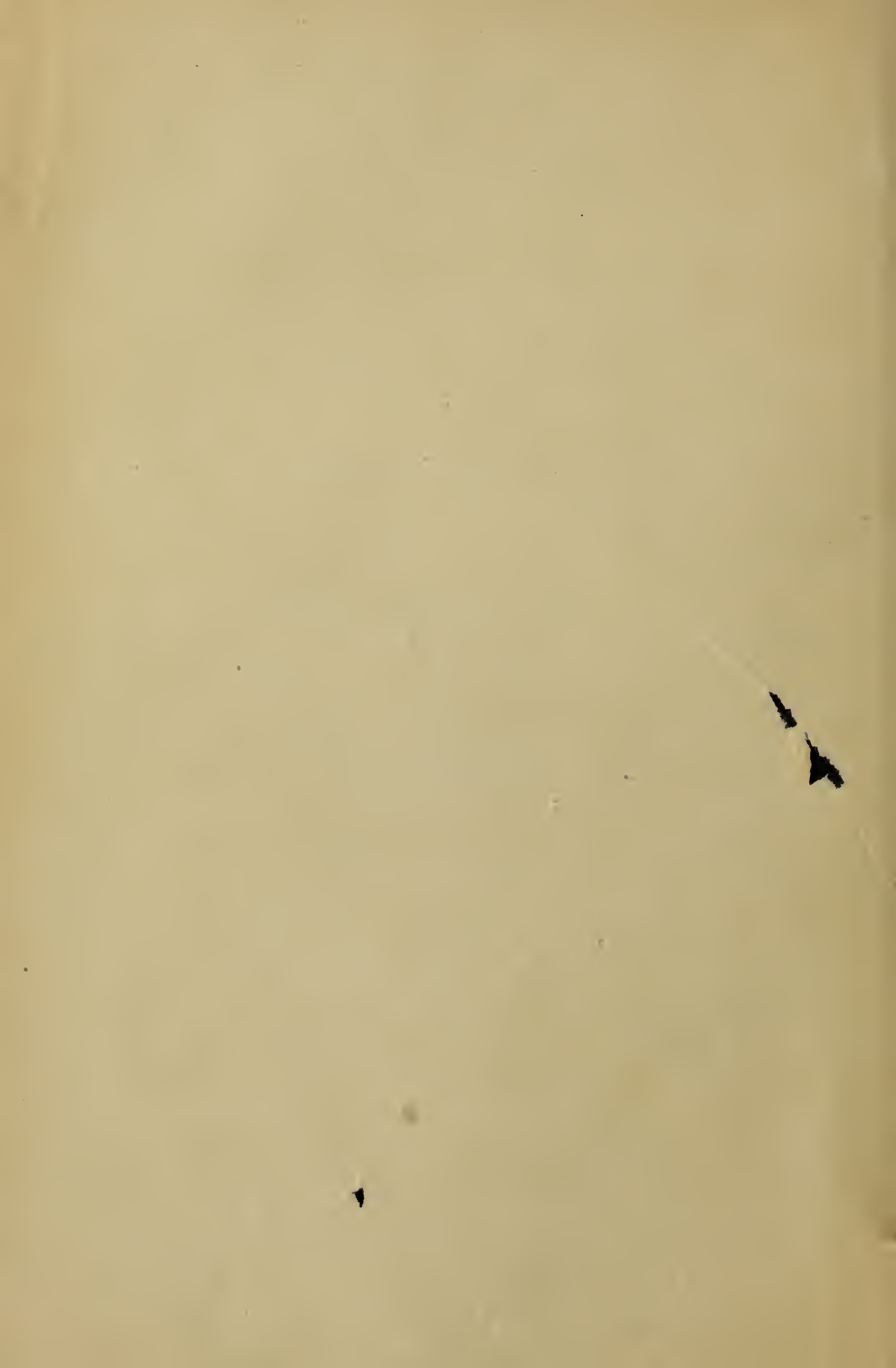
Altona, im Oktober 1889.

Dr. Arthur Drews.

Eduard v. Hartmanns Philosophie

und der

Materialismus in der modernen Kultur.



I. Naturphilosophie.

Es giebt kaum ein interessanteres Schauspiel in der gesamten Geschichte der Wissenschaften als das Aufblühen der Naturwissenschaft in unserm Jahrhundert. Um die Wende desselben noch eingeschlossen in den Stuben der Gelehrten, nachdem sie trotz einzelner grosser Errungenschaften doch eben erst die Kinderschuhe ausgetreten, gelingt ihr nun plötzlich in ihren Hauptgebieten die Entdeckung der wichtigsten Thatsachen und Gesetze, ja, findet sie in der Descendenztheorie ein Princip, das nicht nur in der organischen Naturwissenschaft einen völligen Umschwung uud damit zugleich einen bis jetzt noch ganz unberechenbaren Fortschritt hervorbringt, sondern in seiner Allgemeingültigkeit geeignet scheint, die einzelnen heterogenen Zweige als das eine grosse Grundgesetz zu umspannen und der gesamten Wissenschaft überhaupt die weitesten Perspektiven zu eröffnen. Aber noch mehr! sie begnügt sich nicht, die Natur nur theoretisch zu erkennen, ihre ganze Richtung weist sie auf die Praxis hin, auf das Leben, das ihr Gegenstand ist und dem sie dient wie keine andere unter den Wissenschaften; sie benutzt die gewonnenen Einsichten, das Fernste zu einander in Beziehung zu setzen, zahlreiche Erfindungen gelingen ihr, Erfindungen von teils so wunderbarer Art, dass niemand vorher ihre Möglichkeit auch nur ahnen konnte. Was Wunder, dass sie nun plötzlich in den Mittelpunkt des allgemeinen Interesses tritt: die Wissenschaft wird aus den Stuben der Gelehrten ins blühende Leben hinausgetragen, und aller Augen blicken mit Bewunderung auf sie hin.

Die Naturwissenschaft hat die Bewunderung, welche die Welt ihr gezollt hat, wohl verdient, denn sie vor allem hat

unserm Kulturleben dasjenige verliehen, was es so hoch über andere Zeiten erhebt und diesem ganzen Jahrhundert ihren Stempel aufgedrückt. Aber man darf auch hier nicht die Schattenseiten übersehen. Bei einem derartigen plötzlichen Aufschwung gleicht eine Wissenschaft einem Strome, der übervoll von gewaltigen Wassermassen, keck jauchzend das alte Bett verlässt und ungehindert über die Ufer flutet. Das Kind am Ufer freut sich über das ungewohnte Schauspiel, aber der bedächtige Mann sieht mit banger Sorge den Ungestümen durch die Dämme sickern und eilt sich, seine Marken vor dem Eindringling zu schützen.

Die Naturwissenschaft hat das Eigentümliche, dass sie zu fast allen andern Wissenschaften in irgend einer Beziehung steht, eine Eigenschaft, welche sie teilt mit der Philosophie, die sie im gemeinsamen Wettlauf überflügelt und triumphierend von ihrem Throne hinabgestürzt hatte. Es lag nur zu nahe bei ihrer Übermacht, die Gefallene ganz aus ihrer Stellung zu verdrängen und überall statt jener einzutreten. Nahm sie doch alle Welt bereitwillig bei sich auf, geehrt der Ruhmreichen einen Platz am eigenen Herde anbieten zu können. Dass dabei auch mancher Missgriff mit vorkam und die Naturwissenschaft, übermütig und trunken von ihren Erfolgen, mehr versprach, als sie leisten konnte und sich einnistete, auch wo sie nicht hingehörte, das war ja nur zu selbstverständlich. Aber auf die Dauer konnte sie diese Stellung doch nicht behaupten und die Philosophie vollständig ersetzen, dazu fehlte ihr gerade dasjenige, was jener in den Augen der Meisten ein so erhabenes Ansehn verliehen und sie über alle andern Wissenschaften hinausgehoben hatte: die Lösung des Rätsels, das alle bewegt, die Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Welt. Man mag es dem Menschengeist immer wieder vorhalten, dass diese Frage für uns nicht zu beantworten ist, dass wir nur sicher und unzweifelhaft wissen, was wir mit unsern Sinnen wahrnehmen können, der „metaphysische Trieb“ wurzelt zu tief im Menschen und fordert nun einmal seine Befriedigung. Wollte die Naturwissenschaft die Philosophie ersetzen, so musste sie auch eine

Antwort auf die obige Frage geben und die Welt von ihrem Standpunkt aus begreiflich machen.

Und die Naturwissenschaft gab die Antwort, soweit ihr das eben möglich war. Sie brauchte nicht erst lange nach einer solchen zu suchen, dieselbe war bereits in ihren eigenen Principien enthalten: die Materie, der Gegenstand ihres Erkennens, mit ihren Kräften und ewigen Gesetzen, sie ist Anfang und Ende aller Dinge; der Geist ist nichts Höheres über der Natur, sondern nur eine besondere Form von jener. Die Materie ist das Wesen der Welt und neben ihr giebt es kein anderes Dasein. Die Antwort war durchaus nicht neu. Es war jener uralte Materialismus, der seit den Tagen Demokrits überall, wo denkende Menschen in ihrer Betrachtung rein von der Natur ausgingen, immer wieder sein Haupt erhob und eine Zahl von Anhängern um sich scharte. Das Neue war nur, dass jetzt die Wissenschaft, die bei vielen eine beinah unfehlbare Autorität genoss, dieselbe offiziell zur ihrigen machte und behauptete, ihre Wahrheit mit ihren Methoden und Instrumenten jedem Einsichtigen strenge beweisen zu können. Zwar hatte die Philosophie die Unwahrheit dieser ganzen Ansicht schon unzählige Male nachgewiesen, aber was galt denn ihre Meinung, wenn die Naturwissenschaft ihr Machtwort sprach? Die von ihr gelehrte Weisheit war ja so leicht zu fassen, man brauchte seinen Kopf nicht anzustrengen wie bei den verwickelten Systemen der Philosophen, hier war alles klar, fast mit Händen zu greifen, ein Kind konnte diese bequeme Lehre verstehen; warum sollte die Wahrheit denn auch gerade so schwierig sein? Dazu kam, dass die meisten Köpfe so abgespannt waren von der Gedankenarbeit, die Schelling und Hegel ihnen zugemutet, und die Philosophie selbst bei der Schwierigkeit ihrer Probleme und der Behandlung, welche dieselben erfahren hatten, so eingeschränkt war auf wenige Geister, dass die neue Lehre der Naturwissenschaft nur mit Freuden überall begrüsst werden konnte und bestimmt war, die Philosophie des Volkes zu werden.

So wurde der Materialismus Mode. Die Idee, die seit den Tagen Platos bisher immer für das Höchste gegolten, die in

den Systemen Schellings und Hegels das Universum zu durchleuchten und die ganze Welt zu umspannen dachte, die arme Idee war von ihrem Throne gestossen; sie fristete landflüchtig in den Stuben einiger Gelehrten ein kümmerliches, unbekanntes Dasein und wagte es nicht, sich offen sehen zu lassen, wo man sie doch nur als eine historische Merkwürdigkeit bestaunt oder gar mitleidig von der Seite angesehen hätte. Auf ihrem Throne sass die Materie mit ihrer blinden Notwendigkeit, die keine Art von Geist in der Welt anerkennen wollte und unerbittlich denjenigen dem allgemeinen Gelächter preis gab, der irgendwo eine Spur von Vernunft oder gar einen Zweck hätte entdecken wollen. Die ganze Welt hat keinen Zweck; die Erde rollt durch das Universum, nicht als ob ein Sinn damit verbunden wäre, sondern weil ihre Natur sie nun einmal dazu zwingt. Das Geschehen läuft ab nach mechanischen Gesetzen, und selbst der Mensch ist weiter nichts als ein notwendiges Produkt mechanischer Kräfte im allesumfassenden Kampf ums Dasein. Auf eine Überschätzung der Vernunft war plötzlich eine Unterschätzung gefolgt. Auf eine Ansicht, die überall in der Welt Ideen und Zwecke erkennen wollte, eine solche, die jegliche Teleologie wie einen krassen Aberglauben verfolgte. Und diese Ansicht der Naturwissenschaft, die sie verkündet und deren Grundprincip sie war, sie griff nur allzu rasch in der Menge um sich und fand ihre beredten Verteidiger. Die Naturwissenschaft riss die Schranken zwischen sich und den andern Wissenschaften nieder und drängte ihnen ihre Gesetze auf. Wohl gab es einige besonnene Naturforscher, denen diese Grenzüberschreitung durchaus nicht nach ihrem Sinne war und die dagegen warnend Einspruch erhoben, aber sie drangen nicht durch gegen die allgemeine Meinung. Wohl erklärten auch manche Philosophen dem ideenfeindlichen Materialismus offen den Krieg, aber ihre Stimmen verhallten in der Menge, weil sie nicht die spekulative Kraft besassen, etwas Besseres dafür an die Stelle zu setzen. Der einzige wirkliche Philosoph, dessen tiefsinnige Weltanschauung imstande gewesen wäre, den flachen Materialismus aus dem Felde zu schlagen, Schopenhauer, blieb

unbekannt, und seine zornigen Philippiken gegen „die Handlanger in der Wissenschaft,“ jene „Apothekergehülfen,“ die nichts kennten als Stoss und Druck und mit Scalpel und Tigel philosophieren wollten, verfehlten notwendig ihre Wirkung, indem sie der grossen Menge verschlossen blieben.

Da plötzlich erschien ein Werk, das den Materialismus mit einer Wucht angriff, die denselben in seinen Grundvesten erschütterte. Ein Ritter trat für die verjagte Idee in die Schranken, mit allen Mitteln des Geistes ausgerüstet, einem seltenen Blick für alle Schwächen des Gegners und einem so jugendlichen hohen Mut, der keine Autoritäten und Vorurteile scheute und rücksichtslos für die Wahrheit focht, dass jener notwendig erliegen musste, selbst wenn er stärker gewesen wäre, als er sich selber in seinem Hochmut wähnte. Und er warf nicht nur mit spielender Leichtigkeit eine Position des Gegners nach der andern nieder, er heilte auch die Wunden, die er schlug, und errichtete auf den Trümmern des Materialismus einen philosophischen Gedankenbau von solcher Anziehungskraft und Originalität, dass von allen Seiten die Menge herbeiströmte, ihn in Augenschein zu nehmen, wennschon er — nach einem Worte Hieronymus Lorms -- den Meisten zu neu und zu seltsam erschien, um dauernd von ihm Besitz zu nehmen.

„Die Philosophie des Unbewussten“ war jenes merkwürdige Buch, und Eduard v. Hartmann ihr Verfasser.

E. v. H. war als Sohn eines Hauptmannes der Artillerie, der später als Generalmajor aus der aktiven Armee ausschied, am 23. Februar 1842 in Berlin geboren. Über sein Leben kann ich mich an dieser Stelle um so kürzer fassen, als er es selbst in höchst anziehender Weise in seinen „Gesammelten Studien und Aufsätzen 1876 No. I. und III. Aufl. Vorwort beschrieben hat. Den ersten mächtigen Anstoss erhielt sein bis dahin latentes metaphysisches Bedürfnis in seinem zehnten Lebensjahre auf der kgl. Seminarschule in Berlin durch den Religionsunterricht des Direktors Fürbringer, welcher denselben mit einer Klarheit und Schärfe der Begriffsbestimmungen gab,

wie man sie gerade in diesem Fache sonst selten findet. Es ist charakteristisch für den künftigen Philosophen, dass er schon damals den Vorzug der lutherischen Abendmahlslehre vor der reformierten, die Berechtigung der Kindertaufe, den Ausschluss der totgeborenen Kinder und der Haustiere von der Unsterblichkeit und manches Andere schlechterdings nicht begreifen konnte, worüber sich zehnjährige Knaben sonst wohl kein Kopfzerbrechen machen. Nachdem er im Herbst des Jahres 1858 das Abiturientenexamen des Friedrich-Werderschen Gymnasiums glänzend bestanden, begab er sich nicht, wie man hätte denken können, auf die Universität, sondern entschied sich für die militärische Laufbahn. Er hatte vorläufig vom Studieren genug und war zu strebsam und zu ernsthaft veranlagt, um ein Studium mit der Absicht des Faullenzens zu ergreifen. Er sehnte sich nach einer bestimmten und zwingenden Berufsthätigkeit, welche hinlängliche Musse frei lassen sollte, um die Künste und Wissenschaften dilletantisch mit Erfolg zu betreiben, aber zugleich die jugendliche Kraft in fest vorgezeichnete Bahnen concentrierte uud vor der Verlotterung des Sichselbstüberlassenseins bewahrte.

Dies alles glaubte er im Soldatenstand zu finden und so trat er am 16. Oktober 1858 in den militärischen Dienst ein und avancierte im August des folgenden Jahres zum Fähnrich, wobei er die Mussestunden fleissig zur Lektüre philosophischer, kunstwissenschaftlicher und naturwissenschaftlicher Werke aller Art benutzte und auch die Musik und Malerei nicht vernachlässigte, die er schon als Gymnasiast mit Eifer und Begeisterung betrieben hatte. So schien sich ihm die Zukunft günstig zu gestalten, es schien, als sollte E. v. H. als tüchtiger Offizier der preussischen Armee sein Lebenlang dem Vaterlande mit der Waffe dienen, da traf ihn plötzlich ein schwerer Schlag, der seine Verhältnisse gänzlich umgestaltete. Im Juli 1861 zog er sich nämlich durch eine heftige Kontusion der linken Kniescheibe ein Knieleiden zu, welches trotz der sorgfältigsten ärztlichen Behandlung, wenn sich auch nicht verschlimmerte, so doch bald einen so gleichförmig andauernden Charakter annahm, dass an eine Fortsetzung der militärischen Laufbahn nicht

zu denken war. Es war lediglich eine Pflicht gegen sich selbst, wenn er sich trotzdem die möglichen Chancen des Weiterdienens noch länger offen hielt. Im Jahre 1865 wurde dann seine definitive Verabschiedung mit dem Charakter als Premierlieutenant genehmigt.

Aber der Jüngling liess sich durch diese Gestaltung der Dinge nicht niederdrücken. Er entschloss sich, den Degen mit dem Pinsel und der Palette zu vertauschen und verlegte sich ganz auf die Malerei, in welcher er inzwischen bedeutende Fortschritte gemacht hatte. Ein Jahr lang wiegte er sich in der Hoffnung, in dieser Kunst es zu etwas bringen zu können, dann fing sein Beruf an, ihm zweifelhaft zu werden, und nun warf er sich mit verdoppelter Energie auf die Musik, um in der Komposition von Liedern und Opern einen Ersatz für die verfehlte militärische Laufbahn zu finden. Es ist von höchstem Interesse, zu sehen, wie einer unserer grössten Philosophen mit gleichem Rechte vielleicht auch ein mittelmässiger Maler oder Musiker hätte werden können. Allein sein Kunstverständnis war zu hoch, und er selber zu philosophisch veranlagt, um sich darüber hinwegzutäuschen, dass er auch auf diesem Gebiete nie etwas wirklich Grosses würde leisten können, dass ihm hier gerade die Hauptsache fehle, der Götterfunken des schöpferischen Genius, ohne den nun einmal in der Wissenschaft wie in der Kunst die höchsten Ziele unerreichbar bleiben, und so gab er im Herbst 1864 auch die Musik endgültig wieder auf und konnte nun mit Fritz Reuter sagen: „Ein Stück Ballast flog nach dem andern über den Bord meines Lebensschiffleins.“ „Mit einem nachgerade hoffnungslosen Leiden behaftet, vom Schicksal betrogen (wie ich damals wähnte) um die Anstrengung der sechs besten Jahre meiner Jugend, abgeschnitten von der praktischen Wirksamkeit, der ich mein Leben aus freiem Entschlusse bestimmt, verlustig gegangen des beseligenden Glaubens an die eigene künstlerische Gestaltungskraft, — so war ich bankerott an allem, was sonst den Sterblichen gross und begehrenswert erscheint, — bankerott an allem, nur an einem nicht: dem G e d a n k e n.“ — „Je mehr ich über Bord geworfen, je leichter mein Nachen geworden, desto mehr war er in das

rechte Fahrwasser gekommen; das fühlte ich ganz deutlich, dass ich nun erst, mit der Rückkehr zur Wissenschaft, und zwar in der Gestalt des freien philosophischen Denkens, zu meinem wahren Beruf zurückgekehrt war, der mir früher nur dunkel vorgeschwebt hatte und von anderen vordringlichen Neigungen und Talenten zeitweilig überwuchert war.“ Der Jüngling wusste jetzt, dass er mit seinen 22 Jahren mehr erlebt und erfahren, mehr Irrtümer überwunden, mehr Vorurteile abgestreift und mehr Illusionen durchschaut hatte, als vielen Gebildeten in ihrem ganzen Leben vergönnt ist, und ohne bestimmte Pläne für die Zuknnft zu entwerfen, ging er frisch ans Werk, seine Gedanken in grösserem Massstabe zu ordnen und niederzuschreibeu, wie er es in kleinerem schon immer gethan. So begann er gegen Ende des Jahres 1864 die „Philosophie des Unbewussten“ und vollendete sie, 25 Jahre alt, in einem Zeitraum von 2¼ Jahren. —

Die „Philosophie des Unbewussten“, die im Jahre 1869 erschien und bekanntlich in kürzester Zeit einen so reissenden Absatz fand, wie er ganz einzig dasteht in der gesamten philosophischen Literatur — augenblicklich erscheint sie in zehnter Auflage — bezeichnet einen Wendepunkt in der Geschichte der Philosophie. In einer Zeit, wo die Naturwissenschaft den Thron der Philosophie einnahm und diese sich vor ihrer Allmacht beugte, hielt sie die Fahne der Idee empor und verteidigte das Recht der Spekulation gegenüber einem gedankenarmen Empirismus. Es konnte für den vulgären Materialismus eines Büchner, Moleschott und Vogt keinen beschämenderen Einwand geben als den Nachweis von Seiten eines wirklichen Philosophen, dass ihre letzen Principien, Kraft und Stoff, auf welche sie sich so viel zu Gute thaten, überhaupt gar keine Principien seien, dass der Stoff zum wenigsten nichts sei als ein blosses Vorurteil, eine rein subjektive Erscheinung wie die rote Farbe der Rose und dass ihre ganze Materie, wenn man sie einmal genauer betrachtet, sich auflösen lässt in Wille und Vorstellung, also in solche letzte Faktoren, die das gerade Gegenteil sind von ihren schwingenden Molekülen. Und hier war keine blosse

Spekulation wie in den Systemen der andern Philosophen. Hier konnten sie nicht mit mitleidigem Achselzucken sagen, das Alles sei luftige Phantasterei, von obersten Grundsätzen abgeleitet, ihre Ansicht aber sei durch Induktion gewonnen und überschreite nicht die Grenzen der Erfahrung — denn „spekulative Resultate nach induktiv-naturwissenschaftlicher Methode," das war ja gerade das stolze Motto dieser neuen Philosophie. Der Verfasser ging wie sie selbst überall von der Erfahrung aus, von Thatsachen, welche die Naturwissenschaft ihm geliefert, er zog daraus nur andere Schlüsse wie sie, oder dachte dort mit genialem Tiefsinn ihre eigenen Gedanken kühn zu Ende, wo sie als Wissenschaft vom Thatsächlichen in vorsichtiger Weise Halt gemacht hatte; denn dort eben hat die Philosophie einzusetzen, wo jene mit ihrer Weisheit am Ende ist. Wo die Naturwissenschaft nichts weiter sehen kann und vielleicht auch sehen will als einen blinden Mechanismus, wie bei der Ausführung der willkürlichen Bewegung, im Instinkt, in den Reflexwirkungen, in der Naturheilkraft, dem organischen Bilden u. s. w., da wies er überall eine nach Zwecken wirkende unbewusste Vernunftthätigkeit nach und zeigte, wie die Natur kein blödsinniges Chaos von zwecklos durcheinander schwirrenden Atomen sei, sondern ein sinnvoller Organismus, in dem zwar jedes einzelne Glied seinen eigenen unabänderlichen Gesetzen folgt, aber nur als Mittel zu einem höheren Zweck, der alle niederen in sich aufhebt.

Es war das erste Mal, dass ein Philosoph in dieser Weise sich auf die Erfahrung stützte und an ihrer Hand sich über sie selbst hinausschwang. Schelling hatte sich in seiner Naturphilosophie über die Erfahrung souverän hinweggesetzt und dort sich mit willkürlichen Erdichtungen ausgeholfen, wo jene ihn im Stiche liess. Er hatte dadurch den völligen Bruch zwischen Philosophie und Naturwissenschaft herbeigeführt, die mit Recht gegen dieses unwissenschaftliche Verfahren energischen Protest erhob. Hier dagegen liess ein Philosoph mit völliger Beherrschung des naturwissenschaftlichen Details die Erfahrung in ihrem ganzen Umfang bestehen, aber er unterzog die bisherigen Erklärungen

derselben einer gründlichen philosophischen Kritik, und sie erwiesen sich überall als unzulänglich. Kein Wunder, wenn ihre offiziellen Vertreter, die eben diese Erklärungen aufgestellt hatten, in diesem Verfahren gleichsam einen Verrat am Heiligen sahen und auch hiergegen den Vorwurf der Willkür erhoben, um so mehr, als ihnen der Unterschied zwischen Naturwissenschaft und Philosophie überhaupt noch garnicht einmal klar geworden war. Ihnen steckte der Abscheu gegen die alte konstruktive Naturphilosophie noch so in allen Gliedern, dass sie es garnicht bemerkten, wie hier etwas ganz Anderes gegeben war, dass sie sich dieser Philosophie anvertrauen konnten, ohne ihrer eigenen Wissenschaft etwas zu vergeben. Die „Philosophie des Unbewussten“ mischte sich nicht störend in die Angelegenheiten der Naturwissenschaft, sie wollte ihr keine Gesetze vorschreiben, sie war nur eine Erweiterung und Vertiefung derselben, nach welcher diese selbst mit Notwendigkeit drängte. Denn das fing schliesslich doch auch den weiter Blickenden unter den Naturforschern an, klar zu werden, dass die Feindschaft zwischen Naturwissenschaft und Philosophie niemandem mehr schadete als ihrer eigenen Wissenschaft selbst und dass nur eine Versöhnung beider imstande sei, die vielen, zusammenhangslosen Resultate derselben in einem Gesamtweltbilde zu vereinigen.

Ernst Haeckel war es vor allem, der, begeistert von der Idee der Einheit in der Natur, diesen Gedanken mit aller Energie verfolgte. Er wollte den Deutschen eine Naturphilosophie schaffen, die des „Volkes der Denker“ würdig sei, und eine Schar von jungen Anhängern sammelte sich bald um seine Fahne. Glaubten sie doch alle in der Darwinschen Entwickelungstheorie das Zauberwort zu besitzen, das fähig sei, die ganze Natur mit einem Schlage zu umspannen, den Schlüssel, der alle Geheimnisse aufschloss, das Bindemittel, welches das Einzelwissen, das mehr und mehr ins Unübersehbare anwuchs, mit Leichtigkeit zu einem Ganzen zusammenfügte. In ihrer Begeisterung für dies Princip merkten sie es garnicht, wie dasselbe immer nur innerhalb der Erscheinungswelt gilt und nie-

mals in das Wesen der Dinge hinunterführt, und dass es daher eine ganz unberechtigte Begriffsvertauschung sei, dies Erscheinungswissen mit dem Namen „Philosophie" zu taufen. Denn darin unterscheidet sich ja gerade die metaphysische Naturphilosophie von der phänomenalen Naturwissenschaft dass sie nicht blos wie diese sich an die Erscheinung hält, sondern das Verhältnis derselben zu ihrem Wesen erläutert. Was ihnen als Naturforschern aber gerade dies Princip empfahl, war der Umstand, dass sie in ihm ein Princip zu besitzen glaubten, welches die Zweckmässigkeit in der Welt auf rein mechanische Weise erklärte und dadurch zugleich geeignet schien, auch über die Natur hinaus zum Geiste eine Brücke zu schlagen.

Der ältere Materialismus hatte die Zweckmässigkeit, weil er sie nicht erklären konnte, einfach geleugnet aller Thatsächlichkeit zum Trotz, worüber man zum Teil höchst komische Beispiele in Büchners „Kraft und Stoff" nachlesen kann. Diese neue Richtung innerhalb der Naturwissenschaft erkannte dieselbe zwar willig an, leugnete aber, dass sie anders als durch das blos mechanische Zusammenwirken der Atome und Moleküle ohne irgend ein vernünftiges Princip zu Stande käme. Ihr musste natürlich eine Philosophie, welche die zweckmässigen Erscheinungen in der Natur als beabsichtigte Wirkungen einer in den Dingen waltenden Vernunft nachwies, von vornherein als Aberglaube erscheinen, als ein Rückfall in einen längst überwundenen Standpunkt, und ihrem Widerwillen gegen die Metaphysik neue Nahrung geben, die sie ja selber längst zu Grabe getragen zu haben glaubte. Dass sie mit ihrer Kraftstoffelei selbst mitten in der Metaphysik drinsteckte, wenn auch in einer sehr kläglichen, darüber konnte sie sich nur täuschen, weil ihr die tiefere Einsicht in das Wesen und die Grenzen ihrer selbst fast gänzlich fehlte. Und in der That, hatten diese Forscher Recht, war die Darwinsche Entwickelungslehre wirklich ein solches Allerweltsprincip, das die ganze Teleologie überflüssig machte und an ihre Stelle den Mechanismus setzte, dann schien der Hartmannschen Metaphysik der Boden allerdings unter den Füssen entzogen, um so mehr als ihr Verfasser die Wahrheit

der Descendenztheorie ja selbst anerkannte und zu seinen Resultaten verwertet hatte, dann brauchten sie sich um dieselbe nicht weiter zu bekümmern, und der ideenlose Materialismus war gerettet.

Dies war denn auch das Resultat, zu welchem der Verfasser der anonymen Schrift „Das Unbewuste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie“ gelangte, die im Jahre 1872 erschien, und in naturwissenschaftlichen Kreisen allgemeine Zustimmung und Anerkennung fand. Haekel selbst empfahl sie mit den Worten, dass die Meinung ihres Verfassers auch die seinige sei und dass er zu den Auseinandersetzungen desselben nichts weiter hinzuzufügen habe. Der anonyme Autor zeigte sich als ein Mann von tiefer Einsicht und grossen Kenntnissen auch auf dem Gebiete der Philosophie, wie man sie bei einem Naturforscher selten findet. Seine Redeweise war klar und ruhig und weit entfernt von jenem thörichten Gebelfer, mit welchem einige krasse Materialisten die „Phil. d. Unbew.“ vorher angegriffen hatten. Er liess ihrem Autor volle Gerechtigkeit widerfahren, aber er wies zugleich mit aller Gründlichkeit nach, wie jede Teleologie, also auch die ihrige, durch Darwins Lehre überflüssig geworden sei, und wie daher auch ihre Metaphysik dem gleichen Schicksal wie die andern verfalle und vor der Leuchte der Naturwissenschaft haltlos in sich zusammenstürtze.

Der Materialismus konnte ruhig sein; es war also wieder einmal nichts mit der Idee: sie war aus dem Grabe auferstanden — eine blendende Erscheinung — und ohnmächtig zerplatzt wie eine Seifenblase.

Allein Hartmann war ein gerüsteter Gegner, der sich nicht so leicht vom Kampfplatz verdrängen liess. War seine Teleologie ein blosses Hirngespinst, dann war seiner Metaphysik allerdings ein wichtiges Fundament entzogen. War die Darwinsche Lehre in der That, wie ihre Anhänger behaupteten, ein rein mechanisches Princip, das an die Stelle planvoller Entwicklung von innen heraus einen blossen Mechanismus setzte, dann war der Idealismus nicht zu halten und eine vielleicht

schöne Illusion, die aber keine Wahrheit für sich in Anspruch nehmen konnte. Die Frage war sicher wichtig genug, um ihr eine eigene Untersuchung zu widmen, denn von ihrer Entscheidung hängt der Sieg der materialistischen oder idealistischen Weltanschauung überhaupt ab und damit zugleich ein tief ergreifender Einfluss auf alle Gebiete des Völkerlebens. Die Hartmannsche Schrift über „Wahrheit und Irrtum im Darwinismus“ (1875) gehört entschieden zu dem Besten, was der Philosoph geschrieben, ja zu dem Besten, was über diesen Gegenstand überhaupt hervorgebracht ist.

Mit wahrhaft klassischer Objektivität untersucht er hier die Principien Darwins auf ihre Bedeutung und Tragweite hin und findet, dass kein einziges unter ihnen das leistet, was es nach der Meinung seiner Anhänger leisten soll, nämlich die Begründung einer rein mechanischen Weltanschauung. Der Darwinismus ist gar kein einheitliches Ganzes, für das ihn seine Anhänger gern ausgeben möchten, er ist ein ganzer Komplex von Theorien von sehr verschiedener Berechtigung, die sich alle nur in der Tendenz berühren, die Summe äusserlicher zufälliger mechanischer Einwirkungen an die Stelle einer planvollen organischen Entwickelung zu setzen. Die Naturforscher möchten gar zu gern ihr Princip des Mechanismus als ein alles erklärendes aufrecht erhalten, um so ihrer eigenen Wissenschaft gewissermaassen den Rang einer Allerweltswissenschaft zu wahren, und darum suchen sie die siegreiche Evidenz der Descendenztheorie zu Gunsten dieses Theorienkomplexes auszubeuten, wobei sie dann jede dem einen der gemischten Elemente zu Gute kommende Instanz dem Ganzen ohne Skrupel auf die Rechnung schreiben. Die Aufdeckung dieser verführerischen Taktik und die klare Sonderung der einzelnen im „Darwinismus“ enthaltenen Theorien ist ein besonderes Verdienst des Hartmann'schen Werkes.

Es zeigt nun eine objektive Betrachtung, dass nicht nur diese einzelnen Theorien zum Teil überhaupt garnicht mechanischer Art sind, wie z. B. das Princip der geschlechtlichen Zuchtwahl, welches die Schönheit in der organischen Welt durch einen Instinkt, also durch einen inneren, eminent teleo-

logischen Faktor begründet, sondern auch dass sämtliche Principien zusammengenommen bei weitem nicht ausreichen, die Entstehung der Arten und die aufsteigende Entwickelung zu erklären, dass sie alle nur cooperative Erklärungsprincipien sind, technische Beihilfen zur Wirksamkeit des weit tiefer liegenden Princips der innern planvoll-gesetzmässigen Entwickelung, als dessen Träger oder Subjekt ein metaphysischer Gestaltungstrieb angenommen werden muss. Die Idee ist es, welche sich in der Erscheinung offenbart, und jene Principien sind nur die Handlanger, die sie benutzt zu ihrer Realisierung; allein sie braucht dieselben nicht, sie versteht auch ohne sie fertig zu werden, wie sie in allen jenen Fällen beweist, wo die Auslese im Kampf ums Dasein keinen Angriffspunkt an der Nützlichkeit findet, die sie im besten Falle allein erklären kann. „Die Auslese im Kampf ums Dasein für das im Wesentlichen zureichende Erklärungsprincip der Entwickelung des organischen Reiches auszugeben, wäre nicht anders, als wenn ein Tagelöhner, der beim Zurichten der Steine zum Kölner Dombau mitgewirkt, sich für den Baumeister dieses Kunstwerkes erklären wollte.“ Darwin selbst hat die Unzulänglichkeit seiner Principien zugegeben, aber seine Anhänger, die darwinistischer sind als er selbst, suchen dieses Eingeständnis ihres Meisters zu vertuschen und fahren nach wie vor mit unglaublicher Naivetät fort im Laboratorium und vom Katheder herab den grossen englischen Naturforscher als denjenigen zu preisen, der aller Teleologie ein Ende gemacht und den Mechanismus auf allen Gebieten als einzig berechtigte Wahrheit nachgewiesen. Von ihm, die in ihrer Begeisterung für den Darwinismus alt und grau geworden sind, kann man nicht mehr erwarten, dass sie anderen Sinnes werden und die thatsächliche Unzulänglichkeit ihres Principes eingestehen. Wenn aber ihre jungen Zuhörer gedankenlos die Worte des Lehrers nachsprechen und sich erlauben, das Wort „Teleologie“ nur mit einem gewissen mitleidigen Lächeln auszusprechen, dann kann man nur sagen „sie wissen nicht, was sie thun“ und muss sie auf die Hartmann'sche Schrift verweisen, in welcher die ganze Unwahrheit ihrer Meinung in

vortrefflichster Weise ihre Beleuchtung findet. Aber auch denen ist diese Lektüre dringend zu empfehlen, welche, wie man es von jedem Gebildeten erwarten kann, sich über die Bedeutung des Darwinismus durch möglichst geordnete Darlegung des zur Beurteilung erforderlichen Materials ein eigenes Urteil ermöglichen wollen. Sie finden dort in philosophischen Erwägungen einen Fingerzeig für den Standpunkt, den man bei der Beurteilung eines Princips einnehmen muss, das heutzutage in der Mode ist und welches seine begeisterten Anhänger auf allen Ecken und Strassen als die alleinseligmachende Weisheit anpreisen.

Die grenzenlose Überschätzung der mechanischen Erklärungsprincipien Darwins entspringt immer nur aus dem materialistischen Bestreben, das der Naturwissenschaft nun einmal im Blute steckt, den Mechanismus gegen die Teleologie auszuspielen, sowie aus dem naturwissenschaftlichen Vorurteil, als ob das eine Princip das andere ausschlösse. In einem höchst interessanten Aufsatz über Ernst Haeckel als Vorkämpfer der Abstammungslehre in Deutschland (Ges. Stud. und Aufsätze C III), den kein Anhänger dieses Forschers ungelesen lassen sollte, sowie in dem Kapitel über „Mechanismus und Teleologie“ in der Schrift über den Darwinismus weist Hartmann es diesem schlagend nach, wie jenes ganz unbegründete Vorurteil seine ganze Naturphilosophie unhaltbar mache und ihn zu einer völligen Überschätzung der Leistung Darwins verführte, die auch für seinen naturwissenschaftlichen Standpunkt verhängnisvoll sei. Die Naturwissenschaft allerdings hat es nur mit den gesetzmässigen kausalen Zusammenhängen der Naturerscheinungen zu thun, daraus folgt aber durchaus noch nicht, dass die Naturphilosophie, welche das Verhältnis dieser Erscheinungen zu dem ihnen zugrunde liegenden Wesen untersucht, auch nur kausale Zusammenhänge annehmen dürfe. Im Gegenteil, wenn man es sich nur einmal klar macht, dass die Natur in ihrer vollen Schönheit, in dem ganzen bewunderungswürdigen Reichtum ihrer Gestaltungen nur ein Produkt unseres Geistes ist, dass nur in uns die Rose-

duftet, der Sonnenschein auf den Wiesen spielt und in den Wäldern die Quellen rauschen, wenn man es sich einmal klar macht, dass ohne unser Auge nichts vorhanden ist als ein Gewirr von rastlos durcheinander schwingenden Atomen, die eben, indem sie unser Auge treffen, in uns die Erscheinung verursachen, dann muss man sich mit Notwendigkeit sagen, dass diese Harmonie nur möglich ist, wenn Natur und Geist nicht zwei von einander unabhängige ganz heterogene Dinge sind, sondern nur die Doppelerscheinung eines und desselben Dritten, welches in der von vornherein hierauf veranlagten Natur sich unbewusst seine Stätte bereitet, um durch sie zum bewussten Geiste hindurchzugehen. Durch eine derartige teleologische Naturphilosophie wird die Naturwissenschaft in keiner Weise beeinträchtigt. Sie hat nach wie vor die kausalen Zusammenhänge, den Mechanismus in der Natur aufzudecken; sie darf sich nur nicht einbilden, hiermit schon das letzte Wort überhaupt gesprochen zu haben. Denn dieser Mechanismus ist, wie schon der Name sagt, nur das Mittel für den Geist, und was sich auf einem niedrigern Standpunkt von hinten gesehen, als gesetzmässige Wirkung einer Ursache darstellt, das erweist sich auf einem höheren Standpunkt von vorne betrachtet, allemal als beabsichtigter Zweck des angewandten Mittels. Mechanismus und Teleologie sind nicht zwei sich gegenseitig ausschliessende Principien, sondern nur die beiden herausgesetzten Seiten des einen Principes der logischen Notwendigkeit.

Nach diesen klaren Auseinandersetzungen Hartmanns kann man sich nur wundern, wenn selbst von Philosophen auf dem Katheder die mechanische noch immer als die alleinige und alles erklärende Weltanschauung gepriesen wird. Es tritt darin die Unselbständigkeit dieser Philosophie der Naturwissenschaft gegenüber deutlich zutage. Sie hat sich gewaltig von dieser imponieren lassen, und spricht nun deren einseitige Glaubenssätze gedankenlos als absolute Wahrheit nach. Indessen findet durch die obige Auffassung Hartmanns auch die materialistische Ansicht ihre Widerlegung, als ob der Nachweis eines äusseren Mechanismus in der Natur zugleich das Vorhandensein einer

inneren psychischen Thätigkeit ausschlösse. In seiner vortrefflichen Abhandlung „Zur Physiologie der Nervencentra“, welche der „Philosophie des Unbewussten“ von der siebenten Auflage (1875) an als Anhang beigegeben ist und unsern materialistisch gesinnten Physiologen und Psychologen garnicht genug empfohlen werden kann, bestreitet Hartmann gegen Wundt, dass ein blosser Mechanismus, wie er sich z. B. in den Reflexbewegungen bekundet, imstande sei, die gegebenen Thatsachen zu erklären. Jedem äusseren Reflexakt entspricht vielmehr eine innere psychische Thätigkeit. Was sich von aussen, vom naturwissenschaftlichen Standpunkt aus gesehen, als objektive Mechanik der Molekularbewegungen im Nervensystem darstellt, dasselbe stellt sich, von innen gesehen, dem psychologischen Standpunkt dar als subjekfive Mechanik der Vorstellungen und Begehrungen: auch der einfachste Reflexakt ist ein Wollen, das von einer Empfindung motiviert wird. Nur so löst sich das Problem der Zweckmässigkeit, die offenbar in diesen Aktionen hervortritt, und welche der Materialismus auch trotz Darwin und Lamarck nicht erklären kann. Sie ist keine blos subjektive Jdee, wie jener uns gerne einreden möchte, denn das Bewusstsein, in dem sie auftritt, soll ja nur ein zeitweilig auftretender zufälliger Appendix bei gewissen Phasen der molekularen Nervenmechanik sein, ein passiver Reflex des äusseren Geschehens; es kann sich aber nichts reflectieren, wenn es nicht bereits objektiv in jenen Nervenprocessen enthalten ist. Die Zweckmässigkeit in diesen aber kann das Bewusstsein nicht erklären, weil die Zweckmässigkeit seiner Vorstellungsverknüpfungen ja selbst erst wieder aus der Zweckmässigkeit der molekularen Mechanik erklärt werden soll. Nur wenn man daran festhält, dass jedem Äusseren auch ein Inneres entspricht, und Inneres und Äusseres als doppelseitige Erscheinung des einen Wesens erkennt, das sich in beiden Formen der Erscheinung teleologisch bethätigt, nur dann entgeht man jenem fehlerhaften Drehen im Kreise und gewinnt in der uns unmittelbar bekannten Zweckmässigkeit unseres Geistes den Schlüssel zum Verständnis der metaphysischen Substanz, welcher uns dieselbe als das unbewusst Logische erschliesst,

das als Inhalt eines Willens oder einer Kraft sich teleologisch bethätigen muss.

Mit dieser Auffassung ist nun auch der Skepticismus Dubois-Reymonds endgiltig überwunden, der in seinem 1872 auf der Naturforscherversammlung in Leipzig gehaltenen Vortrage „Über die Grenzen des Naturerkennens" alle Metaphysik und damit auch eine Naturphilosophie für unmöglich erklärt, da wir in der Erscheinungswelt eingeschlossen seien und das Wesen der Dinge uns ewig unerkennbar bliebe. Hartmann hat diesem Vortrage des berühmten Physiologen, der mehr Aufsehen erregt hat und weiteren Kreisen bekannt geworden ist, als er es seinem Inhalte nach eigentlich verdient, einen eigenen kleinen Aufsatz gewidmet unter der Überschrift „Anfänge naturwissenschaftlicher Selbsterkenntnis" (Ges. Stud. u. Aufsätze C. II.), in welchem er zeigt, wie jener zu seinem Resultate nur dadurch gelangt, dass er mit einer nur in einer Naturforscherversammlung unverspottet auszusprechenden Naivetät die Grenzen des Naturerkennens mit den Grenzen der naturwissenschaftlichen Erkennens identifiziert und meint, was diesem unerkennbar bliebe, das sei überhaupt nicht zu erkennen. Die eitle Selbstüberhebung der Teilwissenschaft, die sich in ihrem Hochmut für das Ganze hält, hat nirgends schärfer ihren Ausdruck gefunden. Die Naturwissenschaft kann mit ihren schwingenden Atomen, bis zu denen sie im besten Falle letzthin vordringt, den Geist, das Bewusstsein nicht erklären, denn ihr Gebiet ist die äussere Erscheinung, das Innere bleibt ihr ewig verschlossen. Aber das Bewusstsein erklärt auch die materiellen Vorgänge im Organismus nicht. Nur wenn man beide als koordinierte Erscheinungen eines und desselben Dritten fasst, wie es die nachkantische Philosophie gethan, wenn man die innere Gesetzmässigkeit der bewusst-geistigen Funktionen und die äussere Gesetzmässigkeit des Widerspiels der materiellen Kräfte aus einer gemeinsamen Quelle ableitet, die allen Erscheinungen mit ihrem Wesen immanent ist, nur dann löst sich das Rätsel der Natur und alle Kleingläubigkeit muss verstummen. Philosophie und Naturwissenschaft, die sich so lange feindlich geflohen haben,

finden in der Identitätsphilosophie ihre Versöhnung. Dubois-Reymond und seinesgleichen, welche den ganzen grossartigen Entwicklungsgang der deutschen Philosophie seit Kant einfach ignorieren zu können glauben und wie Kant der Ansicht huldigen, dass es eine Metaphysik nicht geben könne, sind mit ihrem Philosophieren über die Erkenntnisgrenzen um drei Generationen zurückgeblieben und können nicht ernst genommen werden. Aber auch jene Handlanger und Kärrner unter den Naturforschern, jene ganze grosse Schar der ängstlich „Exakten“, die auf ihrem beschränkten Gebiete zeitlebens nur Stoff zusammenhäufen und unfähig sind, sich einmal zu einem weiteren Blicke aufzuraffen, sie alle haben nicht das Recht, Einspruch zu erheben gegen diejenigen, die sich hierzu berufen fühlen. Sie dürfen sich nicht einbilden, dass dasjenige, was jenseits ihres engen Horizontes liegt, überhaupt gar keine Berechtigung habe. Wer aber etwa behaupten wollte, das Material sei immer noch nicht gross genug, um eine Naturphilosophie darauf gründen zu können, der vergisst, wie Schopenhauer sehr richtig sagt, dass mit der Vollendung der Physik und der Durchwanderung aller Planeten und Fixsterne auch noch nicht der kleinste Schritt zur Metaphysik gethan ist. Das Weltwesen lebt in allen Dingen, man muss es eben nur zu erkennen wissen. Die Wissenschaft schreitet über diese alle hinweg, sie lässt sich nicht einschüchtern durch das „ignorabimus“ der einen, noch durch die bornierte Bescheidenheit der anderen.

Mit all den angeführten Abhandlungen, welche seinen naturphilosophischen Standpunkt näher begründen und die Wahrheit seiner Teleologie verteidigen, hätte Hartmann sich nun begnügen können, wenn nicht noch immer die erwähnte anonyme Schrift für viele eine so endgiltige Widerlegung gewesen wäre, dass alle Einwendungen bei ihnen nichts fruchteten, auf welche sie vielleicht nicht einmal mehr hörten, nachdem ihnen bereits ihre eigene Meinung feststand. Ein Vorurteil ist bekanntlich schwer fortzuschaffen, wenn man es nicht direkt beim Schopfe fasst. Da plötzlich erschien im Jahre 1879, fünf Jahre nach dem Erscheinen der ersten Auf-

lage, die Schrift über „Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie u. Descendenztheorie“ in neuer Gestalt unter dem Namen des Verfassers, und dieser war kein anderer als — Hartmann selbst. In 260 Anmerkungen, welche dem unveränderten Abdruck der ersten Auflage angehängt waren, widerlegte er hier Punkt für Punkt die Einwendungen, die er sich dort selber gemacht hatte und zeigte wie der Standpunkt, den er dort eingenommen, in keiner Weise zu halten sei. Eine solche Selbstentäusserung, dass ein Philosoph sein eigenes System widerlegt, erscheint fast wie ein psychologisches Rätsel, das Beispiel steht ganz einzig da in der gesamten Geschichte der Wissenschaften. Der Kampf zwischen dem ateleologischen Materialismus und dem teleologischen Idealismus ist nie gründlicher durchgefochten und die ganze ohnmächtige Haltlosigkeit des ersteren an keiner Stelle scharfsinniger und schlagender dargethan worden wie in diesem seltsamen Hartmann'schen Werke, dem schon darum ein ehrenvoller Platz in der Geschichte der modernen Philosophie gebührt. Nun konnten seine Gegner nicht mehr behaupten, dass er den Standpunkt der Naturwissenschaft nicht vollkommen beherrsche; gerade das hatten sie ja dem anonymen Verfasser nachgerühmt und sich dadurch nun selber die Hände gebunden. Man hätte nun denken sollen, sie hätten ihre Meinung ein wenig mindestens zu Hartmanns Gunsten geändert oder doch sich endlich bewogen gefühlt, ihr Vorurteil gegen die spekulative Philosophie zu überwinden und sich ernstlich und eingehend in die Gedankengänge eines Philosophen zu vertiefen, der die Probe des vollen Verständnisses ihrer Gesichtspunkte in glänzender Weise bestanden hatte, sie hätten vielleicht gar die von ihm erstrebte Versöhnung zwischen Philosophie und Naturwissenschaft als principiell wenigstens gelungen anerkannt — aber nichts von alledem; das Verhalten der Naturforscher Hartmann gegenüber ist das denkbar wunderlichste von der Welt. Die ersten Gegenschriften gegen die Phil. d. Unbew. aus dem Lager des gedankenlosen Materialismus waren so kläglicher Natur, dass sie den Standpunkt der Naturwissenschaft, den sie zu vertreten

behaupteten, geradezu auf das Aergste kompromittirten. Das Gleiche gilt auch von dem armseligen Machwerk „Die naturwissenschaftlichen Grundlagen der Philosophie des Unbew.“ des weiland Professor Oscar Schmidt, dem Hartmann selbst eine unverdiente Widerlegung hat zu Teil werden lassen (als Anhang zur zweiten Auflage der Schrift über „das Unbew. u. s. w.), nach welcher sich auch kein einziger der zum Teil höchst albernen Einwendungen als stichhaltig und der Rede weit erweist. Wenn der gelehrte Herr Professor trotzdem die Unverfrorenheit hatte, seine Kritik durch eine Uebersetzung auch den Franzosen zugänglich zu machen, ohne sich um die Widerlegung Hartmanns auch nur mit einem Worte zu bekümmern, so richtet sich ein solches Verfahren selbst, sehr ruhmvoll für die Naturwissenschaft ist es gerade nicht. Die einzige Kritik, die ihrer Aufgabe in vollem Maasse gerecht ward, ein wahres Muster von anständiger wissenschaftlicher Polemik, war von Hartmann selbst, und diese war nicht einmal ernst gemeint. Was aber thaten unsere exakten Forscher, denen die Gründlichkeit über alles geht, und welche dies Wort beständig im Munde führen, als durch die zweite Auflage der Kritik diese Thatsache nun plötzlich an's Tageslicht kam? Sie thaten, was allerdings das Bequemste ist in solchen Fällen, wo man sich ein wenig blamiert hat, sie steckten die Köpfe unter die Flügel und schwiegen wie auf Verabredung alle mit einander. Konnten sie nur einen Hymnus anstimmen, solange sie glaubten, der anonyme Verfasser sei einer aus ihrer eigenen Mitte, und verstummten sie, weil sie nun erfuhren, derselbe sei gar ein Philosoph? Glauben sie bessere Dinge zu thun zu haben, als sich um Philosophie zu bekümmern und halten sie es in ihrer exakten Wissenschaftlichkeit nicht für der Mühe wert, derselben auch nur einen Augenblick von ihrer kostbaren Zeit zu opfern? Aber sie philosophieren ja selbst darauf los. Es hat doch sonst immer für ein Zeichen von Wissenschaftlichkeit gegolten, einen Gegner auf demselben Gebiete vorerst zu widerlegen, ehe man seine eigenen Theorien vorträgt, den Grund erst gehörig rein zu schaffen, ehe man darauf ein neues Haus aufbaut. Oder fühlen sie sich vielleicht

ausser Stande, des Gegners Grundmauern zu erschüttern, schliessen sie gewaltsam vor ihnen die Augen, weil sie dieselben nicht sehen wollen? Den Fehdehandschuh hat Hartmann ihnen zugeworfen und mehr als einmal die Aufforderung an sie ergehen lassen, zum Kampf mit ihm in die Schranken zu steigen; aber der Handschuh liegt noch immer im Sande, und keiner hat es bisher gewagt, ihn aufzuheben. Im Interesse der Naturwissenschaft wäre es nur zu wünschen, dass sich endlich ein Ritter für sie findet, der den Flecken von ihrem sonst so blanken Schild abwäscht. Weithin genug erschallt doch wirklich der Aufruf Hartmanns, nachdem derselbe nunmehr im Interesse der Sache sich entschlossen hat, die in Frage kommende Schrift über das „Unbewusste u. s. w.", sowie seine Darwinismusschrift als dritten Band der neuen zehnten Auflage der „Philosophie des Unbewussten" anzuhängen. —

Die Naturwissenschaft in ihrer sinnlosen Vergötterung der Materie geht darauf aus, das ganze Universum zu entgeistigen. Es ist in der That nicht zu verwundern, wenn diesem gedankenlosen Bestreben der Aberglaube an Geister gegenübertritt. Unsere Physiker und Physiologen haben nicht das Recht, sich über diesen Gegner zu beklagen, dass er ihnen ihre Kreise stört, sie haben ihn ja selbst ins Leben gerufen mit ihrem platten Materialismus und ihrem forcierten Unglauben an den Geist. Man kann daher Hartmann nur beistimmen, wenn er ihn diesem Unglauben gegenüber gerdezu für eine „heilsame Reaktion" erklärt. „Denn der Aberglaube an Geister verkennt zwar die natürliche Bedingtheit des individuellen Geistes, aber er rüttelt doch nicht an der Existenz des Geistes selbst, wie der naturalistische Unglaube an den Geist, der da vergessen hat, dass er die Existenz einer Natur erst behaupten darf, weil und insofern er die Existenz des Geistes behauptet, aus der die erstere erschlossen werden kann." Hartmann hat diesen Gegenstand in einer eigenen kleinen Schrift „Der Spiritismus" (1885) behandelt; seine Gegner haben ihn darum als „Spiritisten" in den Augen seiner aufgeklärten, rationalistisch gesinnten Zeitgenossen herabzusetzen gesucht. Sie haben damit nur

bewiesen, wie gründlich sie die Schrift gelesen haben. Es kann keinen gefährlicheren Gegner des Spiritismus geben als eben Hartmann. Nicht diejenigen brauchen die Anhänger desselben zu fürchten, die, wie es meistens unsere offiziellen Träger der Wissenschaft thun, einfach den Stab über ihre Sache brechen, ohne sie auch nur erst zu untersuchen, weil die wunderbaren Thatsachen, an die jene glauben, schlechterdings nicht in ihr beschränktes Weltbild passen, nicht jene, die, überzeugt von der Unfehlbarkeit der bisherigen Wissenschaft, apriori dekretieren zu können meinen, was möglich und was unmöglich sei, ihnen gegenüber können sie ruhig sein, denn sie haben ja die sprechenden Thatsachen für sich, oder glauben sie doch wenigstens für sich zu haben. Wohl aber ist der ihr schlimmster Feind, der die Thatsachen zwar bestehen lässt, aber dieselben anders deutet, welcher natürliche, bekannte Ursachen an die Stelle ihrer übersinnlichen Erklärungen setzt und ihnen unwiderleglich nachweist, dass mindestens ihre ganze Geisterhypothese nichts sei, als ein Produkt ihres Herzensbedürfnisses, wie der Unsterblichkeitsglaube des Christentums, das als solches gar keine wissenschaftliche Berechtigung habe. Ausdrücklich und wiederholentlich hat Hartmann sich dagegen verwahrt, als wolle er über die Realität der ungewöhnlichen Erscheinungen ein Urteil zu ihren Gunsten abgeben, sein ganzes Bestreben geht nur dahin, zu zeigen, dass für den Fall ihrer Wirklichkeit, die Erklärungen der Spiritisten nicht richtig sind, und damit zugleich die ganze Sache den Vertretern des exakten Wissenschaft ans Herz zu legen. Diese handeln allerdings sehr klug und weise, wenn auch sehr wenig wissenschaftlich und exakt, indem sie sich weigern, diese Dinge zu untersuchen, an denen sie sich vielleicht die Finger verbrennen könnten. Der Philosoph aber darf keinerlei Rücksichten nehmen, seine Aufgabe ist es, über die aus den Erscheinungen im Falle ihrer Realität zu ziehenden Schlussfolgerungen ein bedingungsweise geltendes Urteil abzugeben, während er das thatsächliche Material seiner Schlussfolgerungen und Induktionen sich von den exakten Wissenschaften liefern lassen muss. Solange die offiziellen Vertreter derselben dieser

Aufgabe sich noch nicht unterzogen haben, „weil sie Folgerungen scheuen, welche fast allgemein von Freunden und Gegnern der Sache als unabweislich angesehen werden, da muss es als ein dem Erkenntnisfortschritt geleisteter Dienst erscheinen, wenn die philosophische Kritik diese hemmenden Vorurteile zersetzt und auflöst und damit erst der unbefangenen wissenschaftlichen Forschung die Bahn frei macht.“ Eine Arbeit, die Dank und Anerkennung verdient, ist das Hartmannsche Werkchen auch schon deshalb, weil hier endlich einmal die in Frage kommenden Erscheinungen übersichtlich und nüchtern dargestellt und in ruhiger, objektiver Weise behandelt werden, sodass die interessante Schrift auch denjenigen zu empfehlen ist, welche sich einmal einen Einblick in die wunderbaren Thatsachen des Spiritismus verschaffen wollen und keine Lust haben, sich durch die meist wirren und überschwenglichen Berichte seiner Anhänger oder die verächtlich wegwerfenden Darstellungen seiner ebenso fanatischen Gegneu hindurchzuarbeiten. Eine Ergänzung zu dieser Schrift bildet der Aufsatz über den „Somnambulismus“ in „Moderne Probleme“, 1886, No. 12,“ sowie derjenige über „Indische Gnosis oder Geheimlehre“ in den „Philosophischen Fragen der Gegenwart, 1885, No. 9,“ die sich gegen die hauptsächlich von du Prel vertretene neuere mystische Richtung wenden, welche in einem krankhaften Zustande des Nerven- und Seelenlebens eine dem normalen Zustande überlegene höhere Stufe des Geisteslebens erblicken möchte. Der letztgenannte Aufsatz über den Geheimbuddhismus ist auch besonders deshalb interessant, weil er zeigt, wie nahe die Metaphysik des modernen Spiritismus sich berührt mit einer gewissen Richtung innerhalb der indischen Weltanschauung.

II. Ethik.

Wenn der Materialismus Recht hat mit seiner Behauptung, dass es keine objektiven Zwecke giebt, dass die Ideen ausserhalb des Menschen in der objektiven Welt keine Wirklichkeit haben, dann ist aller Zusammenhang gelöst zwischen der Welt des Verstandes und der Welt des Herzens, und alte Sittlichkeit eine blosse Illusion. Denn „der Glaube ist's, der den Willen beschleusst", der Glaube an die objektive Wahrheit der Ideen, welche den Menschen die Kraft verleiht, begeisterungsvoll für dieselben einzutreten. Wenn dieser Glaube sich als Illusion erweist, was könnte sie dann noch veranlassen, sich Zwecken zu opfern, die nicht die ihrigen sind, ihr Leben und Gut dahinzugeben für Ideen, die sie doch selber als Täuschung durchschauen mit dem Herzen an Idealen festzuhalten, von denen ihr Verstand ihnen deutlich sagt, dass sie keinen Sinn, keine Wahrheit haben, was könnte sie dann noch abhalten, diesen ganzen trügerischen Ballast über Bord zu werfen, noch eigener Willkür sich Zwecke zu setzen und rücksichtslos in der Verfolgung derselben allein für sich und das Ihrige zu sorgen?

Alle Sittlichkeit beruht allein auf der Überwindung des Egoismus. Der Materialismus, welcher durch seine Leugnung der objektiven Zwecke den Zusammenhang zwischen den Individuen aufhebt, macht dadurch jedes Individuum zu einer Welt für sich, der dann auch nur ihre subjektiven Zwecke etwas angehen, er dekretiert damit das egoistische Verhalten für das allein berechtigte und vernünftige auf der Welt. Mit seiner Lehre von der Zwecklosigkeit des Daseins durchschneidet er die tiefste Wurzel der Moral und lähmt alle

freudige Thatkraft im Leben. Denn hat dieses Leben keinen Zweck, was soll ich mich dann noch schinden und plagen und mitarbeiten am Kulturprozess, der für nichts und wider nichts sinnlos sich abspielt? Wenn diese schädlichen Konsequenzen bis jetzt sich noch meist den Blicken entzogen haben, wenn auch heute noch unter seinen Anhängern viel praktischer Idealismus zu finden ist, so ist es offenbar im Gegensatz zu ihrer Weltanschauung. Auf die Dauer aber lassen sich Verstand und Herz nicht trennen; notwendig muss der erstere die Illusionen des letztern zersetzen und töten, und früher oder später wird der Wille der Ansicht des Verstandes sich unterordnen und danach sein Streben und Handeln einrichten. Jene Anhänger des Materialismus sind praktische Idealisten, weil ihre Väter und Grossväter noch theoretische Idealisten waren, aber ihre Söhne und Enkel werden es nicht mehr sein, weil sie ihnen den theoretischen Idealismus ja selber als Illusion darstellen: sie züchten mit ihrer Weltanschauung ein Geschlecht von praktischen Materialisten und Nihilisten.

Man sieht, es handelt sich hier um mehr als um eine blos theoretische Weltanschauung. Ein Volk, in dem der Materialismus um sich griffe, müsste über kurz oder lang mit unerbittlicher Notwendigkeit zu Grunde gehen. Nichts weniger als seine Sittlichkeit steht auf dem Spiele und damit zugleich seine gesammte Kultur. Wiederholt hat Hartmann hierauf aufmerksam gemacht und auf die Notwendigkeit der Überwindung der mechanistischen Weltanschauung durch eine idealistische Metaphysik hingewiesen. Die ganze blühende Zukunft unsers Volkes, der fernere Fortschritt seiner Kultur hängt davon ab, dass die Letztere zum Durchbruch gelangt. Man kann einem Denker wahrlich seine Anerkennung nicht versagen, der, erfüllt von einer seltenen Begeisterung für die idealen Güter der Menschheit, seine ganze reiche Kraft dem Bestreben widmet, im Widerspruch und Kampf mit der allgemeinen Strömung der Zeit der Fahne der Idee zum Siege zu verhelfen, in dem er einzig das Heil der Zukunft sieht, selbst dann, wenn die nähere Ausführung seiner Gedanken in den eigenen Augen keine Zustimmung fände.

Unsere Philosophen auf dem Katheder, welche den Mechanismus predigen, zeigen damit zwar, dass sie die Lehren der Naturwissenschaft gut im Kopfe haben, aber sie beweisen sehr schlecht jenen grossen und weiten Blick in die Zukunft, der sonst immer für einen besonderen Vorzug der Philosophie gegolten hat. Sie täuschen sich über die ethischen Konsequenzen ihrer Ansicht wohl nur deshalb, weil sie in dem Wahne leben, eine Ethik sei unabhängig von der Weltanschauung und könnte ohne eine solche ausgebaut werden. Aber die Thatsachen widerlegen immer wieder diese Meinung. Ihre Sittengesetze bleiben hohle Deklamationen, die höchstens auf der Kanzel am Platze wären, und ungeschützt vor allen Angriffen des Skepticismus schweben ihre Moralsysteme haltlos in der Luft. Dass selbst die besten in ihrer Art ohne das notwendige Fundament einer durchgearbeiteten Metaphysik keinen festen Boden haben, in dem sie wurzeln können, das hat Hartmann in seiner Kritik von Wundts in mancher Beziehung sonst so vortrefflichen „Ethik" in den „Kritischen Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart" (1890), No. IV. gezeigt, auf welche hin alle zu verweisen sind, die mit der Modeströmung der entgegengesetzten Meinung schwimmen. Eine Ethik ohne Metaphysik kann wohl noch schöne Regeln aufstellen, aber sie kann nichts dagegen thun, wenn der Einzelne diese Regel nicht nach seinem Geschmacke findet. Die Ethik Hartmann dagegen ruht tief gegründet auf dem Fundament seiner Metaphysik, sie entspringt mit Notwendigkeit aus diesem Boden wie eine Pflanze aus ihrem Samenkorn, sie ist nur einer der vielen Strahlen, in welchem sich das Licht seines allumfassenden Monismus in der Erscheinungswelt reflektiert. Der Materialismus ist schlechterdings unfähig, aus sich heraus eine echte Moral zu gebären. Er bringt es im besten Falle nur zu einer heteronomen Pseudomoral, in welcher sich der Wille des Einzelnen aus Nützlichkeitsgründen oder blos aus Furcht den Gesetzen eines fremden ihm überlegenen Willens beugt. Die wahre Sittlichkeit ist autonom; sie folgt nur der Stimme des eigenen Herzens und thut nichts, was sie nicht vor dem Forum des eigenen Gewissens verantworten kann.

Autonomie und Selbstverleugung, Unterordnung der subjektiven unter die objektiven Zwecke des Daseins, Aufgehen mit seinem Eigenwillen in den höheren Willen der Gesamtheit, und das alles auf dem Boden einer grossartigen und tiefsinnigen Metaphysik, das sind die Grundzüge der Hartmann'schen Ethik, wie er sie in seinem zweiten Hauptwerk, der „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins“ (1879), (die zweite Auflage erschienen unter dem Titel: „Das sittliche Bewusstsein“), in vollendeter Weise niedergelegt hat.

Man könnte sagen, diese Gedanken sind nicht neu, schon Hegel hat etwas Ähnliches gelehrt, und alle andern Moralphilosophen vor ihm und nach ihm haben die Selbstverleugnung und die Aufopferung für fremdes Wohl als die höchste sittliche Bethätigung gepriesen. Aber diese alle ausser Schopenhauer waren Optimisten. Hier aber ist zum erstenmal der Versuch gemacht, vom pessimistischen Standpunkt aus die einzelnen Moralprincipien zu beleuchten und den Pessimismus selbst, der bei Schopenhauer diese Aufgabe nur indirekt erfüllt, direkt in den beschwerlichen Dienst des gesamten sittlichen Denkens und Handelns zu stellen.

In seiner „Philosophie des Unbewussten“ hatte Hartmann das ganze Gebiet des Lebens auf seinen Wert für das individuelle Wohl hin durchmustert und war zu dem Resultate gelangt, dass alles Glück illusorisch sei. Die Welt ist die beste unter allen möglichen, aber sie ist schlechter als gar keine; ihr Nichtsein wäre besser als ihr Sein. Denn auch unter den günstigsten Umständen des Lebens ist das Individuum nicht imstande, einen Überschuss der Lust über die Unlust zu erreichen. Die manchen für den Quell der höchsten Freuden gilt, die Liebe selbst, der Hartmann eine besonders eingehende und anziehende Untersuchung hat zu Teil werden lassen, die Liebe mit ihren Wonnen und ihrer Seligkeit verursacht auf Erden mehr Leid als Lust, auch ihre Freuden sind ganz illusorisch, und wäre nicht die Enthaltsamkeit ein noch grösseres Übel, und hätte die Liebe keinen andern Zweck, als das Glück der Individuen zu befördern, man müsste sie eher als einen

Fluch, denn als einen Segen für die Welt betrachten und alles daran setzen, sie auszurotten. Das Leben narrt uns mit Illusionen. Wir taumeln von einer Enttäuschung zur andern und hoffen, das Glück doch noch einmal zu erjagen, — dies ist das erste Stadium der Illusion, wie es in der Geschichte der Menschheit durch die jüdisch-griechisch-römische Welt repräsentiert wird — aber das Glück schwebt immer nur vor uns auf, und die Hoffnung erweist sich als ebenso illusorisch wie ihr Gegenstand, an den sie sich klammert: „das Einzige, was als Gegenstand der Hoffnung noch möglich bleibt, ist nicht das grösst-möglichste Glück, sondern das kleinst-möglichste Unglück.“ „Das Resultat des individuellen Lebens ist also, dass man von allem zurückkommt, dass man wie Koheleth einsieht: „alles ist ganz eitel“, d. h. illusorisch, nichtig.“

Aber der Mensch lässt sich in seinem instinktiven Hunger nach Glück durch dieses negative Resultat nicht einschüchtern. Kann er das Glück hier auf Erden nicht finden, so versetzt er es in eine jenseitige Welt und hofft durch ein sittliches Leben hinieden nach dem Tode desselben teilhaftig zu werden. Der zündende Blitz der christlichen Idee schlägt in den äussersten Lebensekel der alten Welt, und die Menschheit tritt in das zweite Stadium der Illusion. Denn auch diese Hoffnung erweist sich vor der unbefangenen philosophischen Kritik als nichtig. Die Unsterblichkeit der Seele ist durch keine haltbaren Gründe zu stützen, es kann kein Leben nach dem Tode geben. Hartmann hat den Unsterblichkeitsglauben mehrfach kritisiert, am ausführlichsten in dem schönen, tiefsinnigen Aufsatz: „Ist der Pessimismus trostlos“ in den Ges. Stud. u. Aufs. No. VII, in welchem er die ganz unbegründete Meinung zurückweist, dass seine Lehre trostlos sei und zeigt, dass vielmehr gerade das Gegenteil der Fall sei. Das Individuum ist eine blosse Erscheinung des Absoluten, hört diese Erscheinung mit dem Tode auf, so ist das Übrigbleibende eben nicht mehr das Individuum, sondern das Absolute, wie es ist und war, bevor es sich in dem Individuum manifestierte. Nur die Gedankenlosigkeit könnte hierin etwa ein Übel erblicken.

„Stelle ich denn ein Übel in Aussicht? Nein, denn ihr müsst zugeben, dass das Nichtsein kein Übel ist. Und wenn es wahr ist, dass das gegenwärtige Sein ein Übel ist, und dass in Aussicht gestellte keines, so ist es doch ein Trost, den ich euch gebe, ich tröste euch ja über das Sein mit dem verheissenen Nichtsein, das Sein ist es, welches des Trostes bedarf, das Nichtsein bedarf keines. Als Seiende, die Ihr trostesbedürftig seid, tröstet Euch ja meine Lehre, — so könnt Ihr sie nicht trostlos nennen, als Nichtseiende aber werdet ihr sie erst recht nicht trostlos finden, — wo soll denn nun die Trostlosigkeit stecken?“ Und „wer ist es denn, der am lautesten und unermüdlichsten nach Erhaltung seiner kostbaren Individualität schreit? Nicht der Staatsmann, von dessen Thaten in den Büchern der Geschichte zu lesen, sondern der Philister, auf dessen Grabstein steht: „Er ward geboren, nahm ein Weib und starb,“ der seinen Brüdern gleicht wie ein Ei dem andern. Man sehe sich nur im Leben um; die meisten Menschen, die wirklich etwas vor sich gebracht, geleistet und geschaffen haben, die Ursache haben, mit Befriedigung auf ihre Laufbahn zurückzublicken, sie sehnen sich nun auch nach Ruhe nach der Arbeit, nach dem ewigen Schlaf, in welchem sie das anvertraute Pfand der Seele in den Schooss der Natur zurückgeben; aber gerade jene Dutzendwaare von Menschen, die nie Gelegenheit oder Fähigkeit gehabt haben, etwas Ordentliches zu thun, wonach sie ein Recht hätten, müde zu werden, die in dem Schlendrian ihrer erbärmlich philiströsen Alltäglichkeit so fortgeduselt sind, dass sie nicht einmal von ihrer Erbärmlichkeit etwas gemerkt haben, gerade die sind es, welche über diese wohlverdiente individuelle Müdigkeit als über einen Verrat am Heiligsten zetern und die grausenhafte Entsetzlichkeit einer individuellen Unsterblichkeit nicht einmal ahnen. Nur wenige Jahrhunderte Leben auf die Fassungskraft und Tragfähigkeit eines individuellen Bewusstseins gewälzt, — und es müsste unter ihrer Last zusammenbrechen!“ Der Pessimist braucht den Glauben an die Unsterblichkeit seiner Seele nicht, weil für ihn das Leben keinen solchen Wert hat,

dass er es über seine natürliche Dauer hinaus auch noch verlängert wissen möchte. Vom Standpunkt des Absoluten aus betrachtet, dient dieses zweite Stadium der Illusion dazu, dem unsittlichen Egoismus des Menschen, der sich aus der Erscheinungswelt hinaus in jene transcendente Sphäre geflüchtet und in ihr seine letzte Zuflucht gefunden, gleichsam ad oculos zu demonstrieren, dass das Glück nirgendwo zu finden ist, weder hier auf Erden noch in einem Jenseits, und dass es daher aus eudämonologischem Gesichtspunkt, d. h. in Hinblick auf sein individuelles Wohl, das einzig Vernünftige und Beste wäre, den glückshungrigen, nimmer ruhenden Willen, der sein Ziel doch niemals erreichen kann, ein für allemal zum Schweigen zu bringen und im Selbstmord Erlösung zu suchen von den Qualen des Daseins.

Hiermit ist aber auch zugleich der Umschlag gegeben. Mit der Einsicht in die Unmöglichkeit des individuellen Glücks zerreisst vor den Augen der Schleier der Maja, und ein neues grosses Ziel strahlt ihnen entgegen. Kann der Mensch für seine eigene Person das Glück nicht erlangen, so doch vielleicht für die Menschheit im Ganzen, ist es dieser in der Gegenwart auch noch versagt, so kann es ihr doch die Zukunft bringen, wenn nur jeder Einzelne seine Stelle ausfüllt, die wohl mehr oder minder wertvoll sein mag, aber niemals ganz unnütz und gleichgiltig ist: die selbstverläugnende Hingabe an das Wohl des Ganzen, die thätige Mitarbeit am Weltprocess erscheint dem Menschen als die Aufgabe seines Daseins und giebt ihm dem Leben in der Erscheinungswelt zurück. Zwar erweist sich vor dem eindringenden Blick des Philosophen auch diese letzte Hoffnung als trügerisch, zwar fördern alle Fortschritte der Kultur in keiner Weise das Glück der Menschen und bringen keinen positiven Überschuss an Lust hervor, im Gegenteil, die Summe der Unlust wächst, die Beseitigung eines einzigen Übels ruft tausend neue dafür ins Leben, und das Glück ist somit auf Erden völlig unerreichbar, aber die thätige Mitarbeit am Weltprocess ist darum doch nicht verloren und unnütz, sie hat nur einen ganz andern Zweck als die Menschen in ihrer Kurzsichtigkeit sich träumen lassen. Der ganze Process dient nur dazu, das Bewusstsein der Mensch-

heit so zu steigern, dass die Einsicht in die Fruchtlosigkeit ihres Jagens nach Glück zu einer allgemeinen, von allen tief empfundenen geworden, die Sehnsucht nach Erlösung durchdringen lässt: Das dritte Stadium der Illusion in das die Menschen in jenen Tagen getreten, wo in ihnen wieder die Liebe zur Welt erwacht und seit der Reformation die transcendenten christlichen Ideen einem langsamen, aber unerbittlichen Zersetzungsprocess unterliegen, kann nur mit dem Tode der Menschheit enden. Die Willensbejahung ist nur das Mittel zur allgemeinen Willensverneinung. Alle Instinkte, die dem Standpunkt des Egoismus als schädlich erscheinen, weil sie denselben mit blossen Illusionen narren, werden somit von diesem höheren Standpunkt aus wieder vollständig in ihre Rechte eingesetzt, und die Bejahung des Willens zum Leben als das vorläufig allein Richtige anerkannt. „Denn nur in der vollen Hingabe an das Leben und seine Schmerzen, nicht in feiger persönlicher Entsagung und Zurückziehung ist etwas für den Weltprozess zu leisten.“ Das Princip der praktischen Philosophie besteht darin, „die Zwecke des Unbewussten zu Zweeken seines Bewusstseins zu machen“, d. h. nicht selbstgesetzte, subjektive Zwecke zu verfolgen, — das thut allein der Egoismus — sonder ndie objektiven, vom Absoluten gewollten Zwecke zu erkennen, und ihnen seine ganze Persönlichkeit zu opfern.

Welches Mittel aber könnte geeigneter sein, die unsittliche Selbstsucht zu überwinden und den Menschen aus einem blos natürlichen zu einem sittlichen zu machen, als die Einsicht in die Unvernünftigkeit des Egoismus, der einem unerreichbaren Ziele nachjagt? Die Überzeugung vom allgemeinen Elend des Daseins erlöst den Menschen von den Qualen des unbefriedigten Eigenwillens, indem sie ihn lehrt, dass er nicht allein das Stiefkind der Natur ist, dass, alles was da lebt und atmet, in gleicher Weise und vielleicht mehr leidet als er, sie hilft ihm, auf eigenes Glück zu verzichten und bereitet damit den Boden vor auf dem ein thatkräftiges Handeln für ausseregoistische Zwecke, d. h. ein sittliches Handeln überhaupt erst möglich ist. Ein solches nichtegoistisches Handeln ist nicht eine Deduktion vom grünen

Tisch aus, die sich in der Wirklichkeit nicht bestätigt findet, sondern es ist eine psychologische Thatsache und somit auch echte Sittlichkeit möglich, wie Hartmann in der schönen Abhandlung über „die Motivation des sittlichen Willens“ in den „Kritischen Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart“, No. V., im Anschluss an Döring's „philosophische Güterlehre“ nachgewiesen hat, der die entgegengesetzte epikureisch-materialistische Ansicht vertritt, dass der Wille nur durch die Vorstellung der eigenen Lust und Unlust motiviert werden könne. Daher ist der Pessimismus der „Grundpfeiler der Ethik“, und diejenigen, die ihn im sittlichen Interesse als schädlich und unsittlich verdammen wollen, berauben sich damit nur selbst der besten Waffe im schweren Kampfe für die Sittlichkeit. Wiederholt hat Hartmann die gänzliche Untriftigkeit der Vorwürfe nachgewiesen, die dem Pessimismus von dieser Seite her gemacht werden können, so z. B. in der Schrift: „Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus“ (1880), die nebst den vortrefflichen Schriften von A. Taubert (Hartmanns erster Frau): „Der Pessimismus und seine Gegner“ und O. Plümacher: „Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart“ überhaupt keiner ungelesen lassen darf, der sich ein Urteil über den Pessimismus erlauben will. Im Gegenteil, bei näherer Betrachtung stellt es sich sogar heraus, dass gerade der Optimismus der schlimmste Feind der Sittlichkeit ist, indem er dem Menschen einredet, er könne, wenn er es nur recht anzufangen wisse, einen positiven Überschuss an Lust erringen. Denn damit nährt er ja blos die unsittliche Selbstsucht und zieht den Geist von den Idealen, nach denen er sonst vielleicht bereit wäre, sein Leben einzurichten, immer wieder in den Staub des Irdischen zurück. Was könnte den Menschen abhalten, für das liebe Ich und die eigene Glückseligkeit zu sorgen und hierauf sein ganzes Augenmerk zu richten, wenn ihm die Erreichung derselben möglich wäre? Wäre der Pessimismus keine Wahrheit, so wäre echte Sittlichkeit überhaupt unmöglich. Soll diese psychologisch möglich bleiben, so darf Glückseligkeit weder ausserhalb der Sittlichkeit noch vermittelst derselben erreichbar sein — ausserhalb nicht,

weil dann der Mensch sich um alles Andere eher, als um Selbstverleugnung und ausseregoistische Zwecke bekümmern würde, vermittelst derselben nicht, weil er in diesem Falle nur sittlich handeln würde, um glückselig zu werden und damit die Sittlichkeit überhaupt aufheben oder sie doch in egoistische Pseudomoral verkehren würde. Dies ist der ethische Beweis für die Wahrheit des Pessimismus, wie ihn schon Kant gegeben, der daher mit Recht der „Vater des Pessimismus" genannt werden kann. Hartmann hat den Philosophieprofessoren, denen der Pessimismus bekanntlich eine unbequeme Erscheinung innerhalb des philosophischen Entwicklungsganges ist, und die gar zu gerne die Behauptung aufrecht erhalten möchten, derselbe sei nur „der zufällige, barocke Einfall eines paradoxen Dilettanten" (Schopenhauer) eine besondere Freude damit gemacht, dass er in seiner oben erwähnten Pessimismusschrift, sowie in den Aufsätzen: „Zur Pessimismusfrage" in den „Philosophischen Fragen der Gegenwart", No. V., 4, ihnen unwiderleglich die Thatsache nachwies, dass gerade bei Kant, gegen dessen anerkannte Nüchternheit und Objektivität sie doch wohl nichts einzuwenden haben werden, und auf dessen Lehren sie doch sonst zu schwören pflegen, sich die ersten Spuren des modernen Pessimismus finden.

Muss also schon Kants blosse Autorität sie über ihren Vorwurf stutzig machen, der Pessimismus sei kein wissenschaftliches Problem und in seiner willkürlichen Subjektivität keiner wissenschaftlichen Begründung fähig, so hat Hartmann an den genannten Stellen, denselben als ganz unzutreffend dargelegt, und die thatsächliche Möglichkeit einer Empfindungsbilance (des Abwägens von Lust und Unlust) nachgewiesen. Wenn daher heute noch jemand die Behauptung ausspricht, sein Pessimusmus sei blos subjektiver Natur, aus äusseren Lebensumständen entsprungen, so kann man einem solchen nur antworten, er kenne diesen Pessimismus gar nicht und habe kein Recht, über denselben mitzusprechen. Nicht der Pessimismus ist das Hartmann Eigentümliche, sondern seine Verschmelzung mit der optimistischen Entwicklungstheorie, oder, wie er selbst sich ausdrückt,

„die Verbindung des eudämonologischen Pessimismus mit dem evolutionistischen Optimismus“ und die hieraus sich ergebende Überwindung des Schopenhauer'schen Quietismus und seiner Verneinung des Willens zum Leben. Diese Überwindung aber hat er sich nicht wegen, sondern gerade trotz seiner niederdrückenden äusseren Umstände errungen, wie er es selbst in der Anfangs erwähnten Selbstbiographie ausgesprochen hat. Alle Einwände gegen den Hartmann'schen Pessimismus entspringen lediglich daraus, dass die Gegner diese Verbindung des eudämonologischen Pessimismus mit dem evolutionistischen Optimismus übersehen und denselben mit dem quietistischen Pessimismus Schopenhauers verwechseln, der allerdings von einer starken Beimischung von unphilosophischem Welt- und Situationsschmerz nicht frei zu sprechen ist und die menschenfeindliche, bizarre Stimmung seines Begründers unverkennbar an der Stirne trägt. Übrigens entspringen auch die schädlichen und kulturfeindlichen Konsequenzen Schopenhauers nicht aus seinem Pessimismus, sondern aus seiner falschen Erkenntnistheorie, die Raum und Zeit für blos subjektive Formen unseres Verstandes erklärt, womit dann natürlich jeder Fortschritt unmöglich und alle Mitarbeit am Kulturprozess zwecklos ist. Von allen diesem ist Hartmann's Pessimismus gänzlich frei, er ist affektloses Wissen vom Elend des Daseins, und Plümacher nennt ihn daher mit Recht „die absolut höchste Form“ des Pessimismus, „in welcher sämtliche partielle Werterkenntnisse enthalten und gesichtet sind.“ „Wie der Bergsee die hundert Wasseradern, Bäche und Wildwasser, nachdem sie in seinen Abgründen ihre Trübung und ihren Schutt abgelagert haben, als krystallhellen Strom aus sich entlässt, so klären sich die vielen Momente des pessimistischen Bewusstseins in Hartmann's tiefem Geiste von den mannichfaltigen Trübungen und kulturfeindlichen Schutte subjektiver Vorstellungen, welche schiefe Problemstellung, falsche Prämissen und ein durch Instinkte und irrige metaphysische Theorien verdunkeltes Sehfeld in die Werturteile gebracht hatte.“

Hartmann's Pessimismus ist tief sittlicher Natur und turm-

hoch erhaben über jenen platten Optimismus, wie er sich jeden Sonntagmorgen von Seiten gedankenloser Pastoren auf den Kanzeln breit macht. Diese alle sind meist gute Leute, aber herzlich schlechte Musikanten, welche nur die Furcht, der Güte des Schöpfers damit zu nahe zu treten, das Vorurteil einer von der Kultur längst überwundenen Metaphysik abhält, den Pessimismus in den Dienst ihrer Ideen zu stellen, wo er sich jedenfalls besser bewähren würde als ihre Ansicht, die der Wahrheit auf Schritt und Tritt widerspricht, nach welcher alles so herrlich eingerichtet ist und doch das Übel im Übergewicht sein muss, um ihrem Beruf überhaupt die Existenzberechtigung zu geben. Denn es liegt auf der Hand, dass auch die theoretische Möglichkeit der Religion mit der Wahrheit des Pessimismus steht und fällt. Der enthusiastische Idealismus seines Schöpfers ist es, welcher Hartmanns ethischen Pessimismus adelt; er hat auch dem Philosophen den Mut und die Kraft gegeben, denselben gegen alle Angriffe der Gegner siegreich zu behaupten, die teils so gehässiger und unflätiger Art waren, dass sie eine ewige Schmach bleiben werden für die philosophische Kritik in Deutschland. Aber das ist doch wenigstens durch den hitzigen Kampf um den Pessimismus erreicht, dass demselben nunmehr endgültig sein Platz innerhalb der Philosophie gesichert ist, und keiner, der fernerhin philosophieren will, diese Frage mehr unberücksichtigt lassen darf, und dass die Wahrheit des Pessimismus von allen denkenden Menschen anerkannt wird und anerkannt werden muss, wenn sie sich nur einmal die Mühe geben wollen, sich mit den Beweisen, welche derselbe für sich anzuführen hat, bekannt zu machen. Wer aber heute noch gegen den Pessimismus polemisiert und seine Angriffe dabei lediglich gegen die Schopenhauer'sche Fassung desselben richtet, ohne sich um Hartmann zu bekümmern, der macht sich die Sache allerdings sehr bequem, aber er betrügt sein Publikum in schlimmster Weise, indem er ihm einzureden sucht, dass hiermit der Pessimismus überhaupt abgethan sei, und sein unredliches und unwissenschaftliches Verfahren verdient nur ein mitleidiges Achselzucken. In einem

materialistisch gesinnten Zeitalter, wie dem unsrigen, in welchem die Naturwissenschaft mit ihrem trivialen Optimismus unsere ganze Welt- und Lebensanschauung zu verflachen droht, und Anarchismus, Nihilismus und Socialdemokratie in ihrem rücksichtslosen Streben nach individuellem Wohl an den Grundpfeilern des socialen Lebens rütteln, ist der Hartmann'sche Pessimismus in der That eine „Kulturidee ersten Ranges", deren Wert gar nicht hoch genug veranschlagt werden kann. Dass derselbe dem Philosophen den Blick für die wirtschaftlichen, politischen und sonstigen Erscheinungen des Lebens nicht getrübt hat, das hat er in glänzender Weise vor allem in seiner „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins" bewiesen, in welcher er fast zu allen brennenden socialen und kirchlichen Fragen der Gegenwart Stellung genommen, sodass dieselbe schon aus diesem Grunde einen hohen kulturgeschichtlichen Wert besitzt. Der Pessimismus verleiht nicht nur fast allen seinen Schriften einen besonderen unwiderstehlichen Reiz, sondern er lässt auch auf manche Fragen völlig neue und eigentümliche Schlaglichter fallen, die bis dahin durch den trivialen Optimismus in einer ganz falschen Beleuchtung erschienen.

Die „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins" (ich behalte diesen Titel der ersten Auflage bei) mit ihrer wundervollen Architektonik, in welcher der bleibende und positive Kern der Hegel'schen Dialektik seine moderne, von allen Schlacken gereinigte Fassung erhalten hat, ihrer staunenerregenden Gedankenfülle, und dem krystallhell dahinrauschenden Fluss ihrer Sprache, die sich stellenweise zu geradezu hymnenartigem Schwung erhebt, gehört unstreitig zu dem schönsten, was Hartmann geschrieben; sie ist eins von denjenigen Werken, die man wieder und immer wieder mit dem höchsten Genusse lesen wird, und die daher eigentlich in keiner Bibliothek fehlen sollte, deren Besitzer den höchsten idealen Gütern der Menschheit ein warmes Herz entgegenträgt. Obwohl der Philosoph nirgends über die von ihm angeregten Probleme hinweghuscht, sondern dieselben überall bis in ihre tiefsten Tiefen aufwühlt, so ist doch bei der musterhaften Klarheit der Darstellung

gerade dieses Werk auch philosophisch ungebildeten Laien zu empfehlen, welche sich für die hier behandelten Fragen interessieren, ja, selbst ein weibliches Lesepublikum, das sich ja heutzutage ebenfalls für manche Gebiete der Philosophie nicht ganz unempfänglich zeigt, würde hier sicherlich vieles finden, das geeignet ist, sein Interesse im höchsten Maasse zu erregen, wie z. B. die Erörterungen über Frauenemancipation und Ehe, oder die scharfsinnige Darlegung des Unterschiedes zwischen dem weiblichen und männlichen Charakter, die von einer feinen Beobachtung zeugt und weit entfernt ist von jener zwar pikanten aber paradoxen und willkürlichen Verachtung, mit welcher ein Schopenhauer „über die Weiber" spricht.

Die Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins ist kein System der Ethik, in welchem die Sätze der Moral aus obersten Grundprincipien abgeleitet sind, sondern nur der erste einleitende Teil zu einem solchen. Sie setzt nicht auseinander, was sein soll, sondern was ist, d. h. sie sucht eine möglichst vollständige Darlegung der einzelnen vorhandenen Moralprincipien zu geben, und dieselben einer gründlichen Prüfung zu unterwerfen. Ein solches Werk ist von höchster Wichtigkeit für die Ethik, denn ehe man daran geht, das Grundprincip der Moral zu deducieren, muss man sich über den Wert und die Bedeutung der einzelnen gegebenen Formen derselben notwendig klar sein, und nur weil dies bisher immer versäumt ist, sind die Ansichten über die Grundlage der Moral heute zerfahrener als je, sodass jemand, der aus dem Studium aller heute noch vertretenen Moralprincipien eine feste Grundlage für sein praktisches Verhalten zu finden gedächte, leichter als zu jedem andern zu dem Resultate kommen dürfte, dass bei so zahlreichen Widersprüchen über die Grundlage der Moral eine solche wohl überhaupt illusorisch sein möchte, jedenfalls aber irrelevant für das praktische Verhalten der Menschen. Es liegt auf der Hand, wie gefährlich eine solche Meinung gerade in unserer Zeit ist, wo die gebildeten Stände mehr und mehr herauszutreten beginnen aus dem Banne der kirchlichen Moral, ohne bis jetzt ein neues Fundament der Sittlichkeit gewonnen zu haben, welche sittliche Verwahrlosung

in Aussicht steht, wenn sie über ein solches nicht bald aufgeklärt werden, und derjenige, welcher sich hierum redlich bemüht, erwirbt sich ein Verdienst um die Kultur unseres Volkes, die trotz ihrer Höhe und ihres äusserlichen Glanzes heute mehr als jemals von allen Seiten bedroht ist.

Die Prüfung der einzelnen Gestalten, welche das sittliche Bewusstsein annehmen kann, ergiebt nun das Resultat, dass jede derselben einen gewissen, wenngleich nur relativen Wert besitzt, und daher seiner Ergänzungsbedürftigkeit zum Aufsuchen der nächsthöheren Stufe solange drängt, bis endlich die höchste allumfassende, und darum von jeder Einseitigkeit und Unzulänglichkeit freie Stufe erreicht ist. Nur das schlechthin negative Princip einer indeterministischen Willensfreiheit, das immer noch in manchen theologisch angehauchten Moralsystemen herumspuckt, hat überhaupt gar keinen Wert und muss sich in seiner ganzen Jämmerlichkeit eine energische Zurückweisung gefallen lassen, während das Moralprincip der sittlichen Freiheit, das mit jenem nicht zu verwechseln ist, wohl nirgends eine so eingehende und scharfsinnige Beurteilung erfahren hat wie hier. Auch der kategorische Imperativ Kants, sowie Schopenhauers Moralprincip des Mitleids müssen sich mit einem blos relativen Werte begnügen. Zumal die Kritik des Letztern ist besonders deshalb von hohem Interesse, weil sie zugleich geeignet ist, den Unterschied in der Denkweise der beiden so häufig neben einander genannten Philosophen aufs deutlichste vor Augen zu führen. Schopenhauer ist ein sogenannter Gemütsmensch und in seiner eigensinnigen Einseitigkeit überall darauf erpicht, die von ihm ergriffene Wahrheit als die einzige und alleinseligmachende hinzustellen, Hartmann dagegen ist vorwiegend Verstandesmensch, er hasst alle Sentimentalität, zu welcher gerade das Mitleid so leicht verführt, er sucht sich überall seine unbefangene Objektivität zu wahren, welche eine Sache von allen Seiten betrachtet, und kann demnach auch im Mitleid, das er zum Mitgefühl erweitert, nur eine unschätzbare subsidiäre Triebfeder erblicken, die aber völlig unzulänglich ist als allein bestimmendes Princip der Ethik. Zu den schönsten Abschnitten

des ganzen Werkes gehört unstreitig derjenige über das Moralprincip der Liebe, mit welchem Hartmann den Beweis geliefert hat, dass er nicht nur die rein sinnliche, sondern auch die sittliche Bedeutung derselben in vollem Maasse zu würdigen verstehe. Wie schön und tiefsinnig ist seine Erörterung des Wesens der Liebe, wie grundverschieden von jenem oberflächlichen, trivialen Gerede, das man sonst gewöhnlich über diesem Gegenstand vernimmt! Die Liebe ist das Gefühl der unbewussten Wesensidentität der Individuen, welche als unmittelbarste Äusserung das Streben der Erweiterung des eigenen Selbst auf die Gegenstände der Liebe erzeugt; sie ist „der in die Täuschung des Bewusstseins hineinblitzende Silberblick der ewigen Wahrheit des alleinigen Wesens, das Bewusstsein sieht den lockenden Schein, aber es kann ihn nicht als Seiendes nehmen, was seiner notwendigen Illusion widerspräche — so fasst es denselben als Seinsollendes, als ein zu Begehrendes, und die lockende Ahnung der All-Einheit wird zur Sehnsucht nach Vereinigung“ (vergl. den obenerwähnten Aufsatz „Ist der Pessimismus trostlos“ in den Ges. Stud. u. Aufs. No. VII). Die Liebe ist die Krone einer ganzen Reihe von Moralprincipien, die alle unter dem Namen der Gefühlsmoral zusammengefasst werden können, in ihr findet das autonome und doch über den Egoismus hinausgehende Wirken des Gefühls seine grossartigste und schönste Verkörperung, weshalb sie auch von gewissen Richtungen innerhalb der Religion zu ihrem Princip erkoren ist, aber für sich allein ist auch sie unfähig, ein haltbares Fundament der Sittlichkeit abzugeben und bedarf dazu notwendig der Ergänzung durch die Moralprincipien des Pflichtgefühls und der Gerechtigkeit: die Gefühlsmoral drängt über sich selbst hinaus zur höheren Stufe der Vernunftmoral.

Ihre allseitigste Bethätigung und ihren schönsten Ausdruck scheint die Liebe in dem socialeudämonistischen Moralprincip zu finden, welches sich das höchstmöglichste Glück der grösstmöglichen Zahl der Individuen zur Aufgabe macht. Die naturnotwendige Konsequenz und die Enthüllung des innersten Kernes dieses Princips ist aber die Socialdemo-

kratie, und eine Kritik dieser zugleich eine Kritik dieses vielgepriesenen Principes selbst. Mit grösserer Objektivität und doch vernichtender zugleich kann die Socialdemokratie schwerlich kritisiert werden als es hier von Hartmann geschehen ist. Ruhig und ohne Parteilichkeit zeigt er auf, wie dieselbe nicht nur in kürzester Frist eine geradezu haarsträubende Verschlechterung der Arbeitsleistungen und damit den Verfall der Industrie, die Vernichtung der Künste und Wissenschaften und aller idealen Güter zur Folge haben, sondern, konsequenter Weise nur mit dem gänzlichen Untergange der Kultur, mit der Wiedervertierung der Menschheit enden müsste, mit welcher dann allerdings zugleich für dieselbe der möglichst glückliche Zustand erreicht worden wäre. Die Socialdemokratie verkennt, dass alle Kultur, solange es eine Geschichte giebt, immer nur auf Minoritäten geruht hat und ruhen wird, solange die Geschichte dauert, auf jener Geistesaristokratie, welche der grossen Masse um Jahrhunderte voraus ist und dieselbe nur langsam nach sich zieht. „Die begünstigten Minderheiten aufheben, heisst also, den Träger und die Triebkraft der Kultur vernichten, und die Masse, von der Quelle ihrer Kultur losgelöst, auf den Konsum der ihr früher aus dieser Quelle zugeflossenen Kultur anweisen, d. h. sie der Barbarei überliefern.“ Nur wer in dem optimistischen Wahne lebt, dass mit dem Fortschritte der Kultur zugleich das Gesammtwohl auf Erden sich mehre, kann sich gegen diese niederschlagenden Konsequenzen verblenden. Die Socialdemokratie mit ihrer gleichmacherischen Tendenz ist nichts weiter, als der Materialismus im socialen Leben. Wie dieser in der Praxis zu einem seiner eigentlichen Meinung schnurstracks entgegengesetzten Resultate führt, nämlich zur demütigen Unterwerfung der Massen unter die Autorität der Kirche, welche bekanntlich immer bereit ist, die glaubenslosen, reuigen Schafe mit tausend Freuden wieder in ihren mütterlichen Schooss aufzunehmen, eine Erscheinung, die man überall beobachten kann, wo der Materialismus eine Zeit lang die Massen beherrscht hat, so würde auch, wie Hartmann höchst einleuchtend darlegt, das praktische Resultat der Social-

demokratie die Tyrannenherrschaft des radikalsten Jesuitismus sein und diese also mit all ihrer Freiheit und Gleichheit nur der allein seligmachenden Kirche in die Hände arbeiten. Trotz alledem erkennt Hartmann die berechtigten Seiten der socialdemokratischen Bestrebungen vollständig an und zeigt, wie es nur des Übertritts zum Standpunkt des evolutionistischen Moralprincips bedarf, um dieselben wahrhaft fruchtbar zu machen. Erwähnt werden mag hier übrigens noch die hübsche Satire in den Ges. Studien u. Aufs. Nr. X, welche sich gegen den Humanitätsdusel des doktrinären Liberalismus richtet und das Ideal des socialdemokratischen Staates als das „Gefängnis der Zukunft“ nachweist.

Wer den Kulturfortschritt nicht aufgeben will, muss notwendig zum Standpunkt des evolutionistischen Moralprincips hinübertreten, der höher ist als der socialeudämonistische, da die philosophische Untersuchung in der Entwicklung der Kultur den Zweck des Lebensprocesses der Menschheit nachweist. Der ganze Kulturprocess der Menschheit besteht darin, wie Hartmann in dem Abschnitt über die Principien der Freiheit und Gleichheit zeigt, dass der Einzelne vom Naturzwang immer freier wird dadurch, dass er sich immer grösserem Menschenzwang oder Civilisationszwang unterwirft. „Die Herrschaft des Menschen über die Natur wächst beständig, aber nur auf Kosten seiner Freiheit gegen die übrige Menschheit, d. h. seine sociale (politische) Freiheit vermindert sich nach Maassgabe des Fortschritts der Kultur, ja, sogar in der Verminderung dieser Freiheit besteht der Fortschritt der Kultur.“ Schon hieraus ergiebt sich, wie falsch es ist, von dem Fortschritt der Kultur ein grösseres Glück zu erhoffen: der socialeudämonistische ist dem evolutionistischen Standpunkt grundsätzlich entgegen. Der Materialismus ist unfähig, zu diesem Letzteren sich emporzuschwingen; denn wenn er auch im Darwinismus ein Princip besitzt, welches diesem in der Theorie entspricht, so kann er doch Niemanden zwingen, dasselbe zur Norm seines Handelns zu machen, da es ohne metaphysische Begründung ganz haltlos in der Luft schwebt und der Materialismus es bei seiner

Leugnung der objektiven Zwecke der Willkür eines jeden überlassen muss, ob er sich nach ihm richten will oder nicht, woraus sich von neuem die Notwendigkeit der Überwindung seiner unfruchtbaren Weltanschauung ergiebt. Nur auf dem Standpunkt des evolutionistischen Moralprincips können der Krieg und die Konkurrenz auf wirtschaftlichem Gebiete ihre Verteidigung finden, welche die Anhänger des Princips der höchstmöglichen Glückseligkeit aus der Welt schaffen möchten; denn die Kultur entwickelt sich nur im Kampf ums Dasein, und beide sind unentbehrliche Faktoren in diesem Kampfe. Die Thatsache mag dem empfindsamen Gemüte trostlos erscheinen, aber es muss verstummen vor der Erhabenheit dieses höheren Princips. Es ist unsittlich, der Stimme des Herzens zu folgen, wenn dieses Princip das Gegenteil verlangt, es ist thöricht, sich für abstrakte Ideale zu begeistern, die zu fein und zu ätherisch sind, um auf dieser Erde jemals leben zu können. Darum sind auch der Vegetarianismus und die Antivivisektion im Unrecht, welche der weichherzige Schopenhauer in seinen Schutz nimmt, denn beide entspringen aus eudämonistischem Gesichtspunkt und vertreten kulturfeindliche Principien. In den „Modernen Problemen“ Nr. I und II hat Hartmann über sie besonders gehandelt. Der Kampf ums Dasein gilt nicht minder zwischen Mensch und Tier, wie zwischen den Menschen unter sich; der Kulturfortschritt aber ruht fast allein auf dem Menschen. Wer in übertriebener Weichherzigkeit den Menschen hinter die Tiere zurücksetzt und ihn hindern will, die Letzteren zu seinen Kulturzwecken zu benutzen, der kehrt das Verhältnis zwischen Mensch und Tier um und schädigt den Fortschritt, auf den es doch schliesslich ankommt. Was aber den Vegetarianismus betrifft, so ist er, ganz abgesehen davon, dass die Gesundheits- und andern Gründe, die er für sich anzuführen pflegt, einer unbefangenen Prüfung gegenüber nicht Stand halten können, vor allem deshalb eine kulturfeindliche Macht, weil die Pflanzenkost die Menschen passiver, willenloser, quietistischer und geistloser, d. h. unfähiger zu hervorragenden körperlichen und geistigen Leistungen macht und damit die Intensität im Kampf

ums Dasein vermindert, welche gerade das Schwungrad des Fortschritts ist. „Mit dem Fleischgenuss seiner kulturtragenden Minderheit hört ein Volk auf, eine aktive Rolle in der Geschichte zu spielen und verzichtet auf die thätige Mitarbeit am Kulturprocess, welche einen durch blosse Pflanzenkost nicht zu erzielenden Überschuss an geistiger Energie über die Bedürfnisse des vegetativen Lebens hinaus erfordert.“

Wie das individuelle Eigentum, der Zins und das Erbrecht, über welche sich bei Hartmann sehr interessante Betrachtungen finden, von den Anhängern des social-eudämonistischen Princips konsequenter Weise als unsittlich und ungerecht verdammt werden müssen, während sie aus evolutionistischem Gesichtspunkt eine hohe sittliche Bedeutung haben, da sie zu den wichtigsten Beweggründen für erhöhte Anspannung der Leistungsfähigkeit und damit zu den Förderungsmitteln des Kulturprocesses gehören so auch die Ehe, deren Wert für die Glückseligkeit der Individuen sehr zweifelhaft ist, im Interesse des Kulturprocesses der Menschheit aber garnicht hoch genug geschätzt werden kann. Daher tritt auch Hartmann mit aller Entschiedenheit den Vertretern der freien Liebe, sowie den noch viel gefährlicheren Verkündigern einer weibischen Humanitätsmoral entgegen, welche Virginität, Skopzentum oder gar verhinderte Befruchtung als die Mittel anpreisen, um das sociale Elend aus der Welt zu schaffen. Dergleichen Principien sind unsittlich im höchsten Grade, weil sie, wenn sie zu einigem Anhang gelangten, die Anzahl der Streiter im Kampfe ums Dasein vermindern müssten und damit den Kulturprocess schädigen würden. Im Gegenteil fordert das evolutionistische Moralprincip, dem Kampf ums Dasein möglichst viele und zwar möglichst tüchtige Streiter zu liefern. Dieses aber kann nur durch die Ehe erreicht werden, und daher ist die Ehe sittliche Pflicht, und ist es eine der wichtigsten Aufgaben der Erziehung vor allem des weiblichen Geschlechts, dasselbe auf diesen seinen einzigen und wahren Beruf mit aller Entschiedenheit hinzuweisen und nicht, wie es in unserer verlogenen und übercivilisierten Gesellschaft Sitte ist, alle Elemente des

normalen Geschlechtslebens ängstlich zu verschleiern und den Mädchen die höchste ihrer sittlichen Aufgaben in ein sittlich bedenkliches Licht zu rücken, vor dem sie die Nase zu rümpfen und sich abzuwenden haben. Denn, wie Hartmann in der Abhandlung über „Die Lebensfrage der Familie“ in den „Modernen Problemen“ Nr. IV nachweist, in welcher er die Gründe der zunehmenden Ehelosigkeit und Heiratsverspätung untersucht, ist es zumeist gerade die falsche Erziehung der Mädchen zumal der höheren Stände, die in ihnen von klein an geweckte Gier nach Genuss, um deretwegen sie zwar alle gern heiraten, aber die damit notwendig verbundenen Schmerzen und Sorgen nicht auf sich nehmen wollen, welche die Männer von der Schliessung der Ehen zurückhält. Anderseits sind aber auch die Männer nicht zu entschuldigen, wenn sie aus unsittlicher, egoistischer Genusssucht als Junggesellen die beste Zeit ihres Lebens vergeuden, und sollten mit einer gehörigen Steuer belegt werden. Dass es aber auch, ganz abgesehen von der für die Kultur damit verbundenen Gefahr, ein lächerlicher abstrakter Idealismus ist für gleiche Rechte auf beiden Seiten zu schwärmen, das zeigt Hartmann in seiner Abhandlung über „die Gleichstellung der Geschlechter“ in den „Modernen Problemen“, Nr. III, indem er die Unterschiede zwischen Mann und Frau aufdeckt.

Welche Folgerungen sich sonst noch aus dem evolutionistischen Moralprincip für die Erziehung und den Unterricht sowohl des männlichen wie des weiblichen Geschlechts ergeben, ist in der Phänomenologie nachzulesen. Vor allem ist beim Unterricht darauf zu achten, dass die Aufnahme des Lernstoffes nicht die Gesundheit der Jugend schädige, eine Gefahr, der besonders die höheren Schulen ausgesetzt sind, und daher hat Hartmann diesem heute so viel besprochenen Gegenstände eine eigene Schrift „Zur Reform des höheren Schulwesens (1875) gewidmet, die allen denen dringend zu empfehlen ist, welche sich überhaupt für diese hochwichtige Frage interessieren. Das Vordrängen der Naturwissenschaften auf allen Gebieten und die mit ihm zusammenhängende Betonung

der realistischen Fachbildung hat die Schulbehörden zu einer Steigerung ihrer Ansprüche in den Nebenfächern der Gymnasien gegen früher gedrängt und so eine fast unerträgliche Überbürdung der Schuljugend herbeigeführt, welche dringend einer baldigen Abhilfe bedarf. Hartmann weist die krämerhaft utilitaristischen Ansprüche unserer Zeit energisch zurück. Er betont mit Recht, dass das Gymnasium eine Anstalt zur Übermittlung allgemeiner Bildung sei und nicht zugleich eine Fachbildung in den einzelnen Realwissenschaften gewähren könne, ohne sein Hauptziel zu verfehlen und das noch dazu auf Kosten der jugendlichen Gesundheit. Nicht minder aber bekämpft Hartmann den mittelalterlichen Zopf des Lateinischen, auf welches lächerlicher Weise immer noch die meiste Zeit auf unseren Gymnasien verwendet wird. Wenn daher den bis zu einem gewissen Grade berechtigten Ansprüchen der Realwissenschaften nachgegeben werden soll, so hat es auf Kosten dieser Sprache zu geschehen; das Griechische aber darf nicht beeinträchtigt werden, denn es ist nicht nur imstande, das Lateinische vollkommen zu ersetzen, sondern von höchstem Werte für die Erlangung einer allgemeinen Bildung, und seine Zurücksetzung würde nur eine Verflachung derselben notwendig herbeiführen, vor welcher in unserem materialistischen Zeitalter nicht dringend genug gewarnt werden kann. Vgl. die Aufsätze über „die Überbürdung der Schuljugend“ und „die preussische Schulreform von 1882“ in den „Modernen Problemen“ Nr. VIII und IX.

Es ist das Recht und die Pflicht des Philosophen, zumal wenn er sich in einer so unabhängigen persönlichen Stellung befindet wie Hartmann, in welcher er auf niemanden Rücksicht zu nehmen braucht, in die brennenden Tagesfragen mit einzugreifen und dort, wo die Leidenschaften der Parteien die Gemüter erhitzen und den unbefangenen Blick der Beteiligten trüben, aus den klaren Höhen des philosophischen Denkens herab seine Meinung über die Gegenstände auszusprechen. Es ist nicht nur interessant, zu sehen, welche Stellung ein bedeutender Mann zu derartigen alle bewegenden Fragen einnimmt,

mit seinen Worten vermag er auch zur Verständigung und Versöhnung der Gegensätze beizutragen oder doch wenigstens denjenigen, die, verwirrt durch das Geschrei der Parteien noch nicht wissen, wie sie sich selber zu ihnen stellen sollen, einen Wink zu geben, der es ihnen ermöglicht, sich ein richtiges Urteil über dieselben zu bilden. Zumal wenn derartige Fragen sogar die Jugend bewegen, die, noch viel zu unreif und unerfahren, um von selbst einen objektiven Standpunkt einnehmen zu können, nur von dem allgemeinen Strome mit fortgerissen wird und sich blenden lässt von schön klingenden Schlagwörtern und Phrasen, die von den Parteiführern nur erfunden sind, um ihrer Sache mehr Gewicht zu geben und dieselben mit einem gewissen idealen Schimmer zu umweben, dann kann man dem Philosophen nur Dank wissen und wünschen, dass doch recht viele seine Stimme vernehmen möchten, ehe sie so keck in das allgemeine Geschrei mit einstimmen. Der Dienst, den er damit der Kultur leistet, ist um so grösser, je mehr derartige Fragen das Volksleben zerspalten und die zersplitterten Kräfte desselben von der Verfolgung anderer für den Fortschritt weit wichtigerer Ziele abhalten, zu deren Erreichung es der ganzen ungeteilten Vollkraft bedarf. Ein solcher die Gemüter erhitzender Gegenstand ist in unsern Tagen die Judenfrage, welche Hartmann in der vorzüglichen Schrift „Das Judentum in Gegenwart und Zukunft“ (1885) behandelt hat. Über den Parteien stehend, wie es sich für den Philosophen gehört, aber darum auch ohne Rücksichtnahme auf irgend eine derselben, mit strenger Sonderung der einzelnen in dem Problem vorhandenen Seiten untersucht er hier die Gründe, welche die Juden und deren Gegner gegen einander anzuführen haben, und findet, dass die Schuld auf beiden Seiten ist. Die schlechten Eigenschaften der Juden, die sich nicht ableugnen lassen, sind meist nicht ursprünglich, sondern die notwendigen Folgen der drückenden Verhältnisse, unter denen sie sich so lange befunden haben, sie können daher bei gutem Willen und einigem Entgegenkommen von Seiten der Nichtjuden im Laufe der Zeiten wieder abgeschliffen werden. Ihre

guten Eigenschaften aber sind derart, dass die providentielle Beimischung des jüdischen Blutstropfens zumal für den deutschen Michel, der es gewohnt ist, mit der Nase nach den Sternen gerichtet, seinen Weg zu suchen und dabei unversehens in den Sumpf der Unmässigkeit und Gemeinheit zu geraten, für einen wahren Segen zu halten ist, und es als ein grosses Unglück beklagt werden müsste, wenn es durch schwere Fehler von beiden Seiten, durch hartnäckige Verblendung und leidenschaftlichen Hass zur Wiederausstossung dieses Blutstropfens aus dem Organismus des deutschen Volkes kommen sollte. Der abstrakte Idealismus steckt dem Germanentum im Blut, als einer der schlimmsten Fehler desselben, und die Antisemiten, welche das Wort „deutsch" noch gar als Parole auf ihre Fahne schreiben, wie z. B. die aufhetzerischen und prahlerisch anmassenden sogenannten „deutschen Studenten", deren Principien von jedem denkenden Deutschen nicht scharf genug zurückgewiesen werden können, erweisen ihrem Volke einen schlechten Dienst, indem sie die notwendige Tilgung dieses Fehlers durch den praktischen Realismus des Judentums hindern. Die Gegner der Juden haben ganz recht, von diesen Auflösung ihres Solidaritätsgefühls und Aufgehen in die Nationalität zu fordern, was natürlich nur vollständig zu erreichen wäre, wenn die Juden sich endlich entschliessen wollten, auf die absondernden religiösen Sitten zu verzichten und ihre ideell längst überwundene platte und phantasielose Religion aufzugeben, aber es ist ganz kurzsichtig zu verlangen, sie sollten dafür das Christentum annehmen, das nicht weniger veraltet ist wie die jüdische Religion und es mit seiner widerspruchsvollen Christologie jedem gebildeten Juden ebenso unmöglich macht, aus Herzensüberzeugung zu ihm überzutreten, wie die unlösbare Verquickung von Ceremonial- und Sittengesetz den Übertritt eines Christen zum Judentum hindert. Aus diesen Gründen wird eine gänzliche Vermischung vielleicht erst möglich sein, wenn beide Religionen auch praktisch vollständig in Stücke geschlagen sind, wie sie es ihrem morschen Gehalt nach verdienen, und auf ihren Trümmern eine neue, dem Kulturzustande

entsprechende Religion sich erhebt, unter welcher beide Parteien aus innerster Überzeugung sich brüderlich die Hände zum Bund reichen können.

Was Hartmanns Stellung zur Politik, insbesondere zu den politischen Fragen und Bestrebungen des eigenen Vaterlandes anbetrifft, so hat er sich darüber, abgesehen von der Studie über „Princip und Zukunft des Völkerrechts“ in den Ges. Studien und Aufs. Nr. VI, in einer ganzen Anzahl von Aufsätzen verbreitet, die, nachdem sie ursprünglich in den verschiedensten Zeitschriften erschienen, neuerdings gesammelt und unter dem Titel „Zwei Jahrzehnte deutscher Politik und die gegenwärtige Weltlage“ (1889) (zugleich eine bedeutende Erweiterung der Schrift über „Die politischen Aufgaben und Zustände des deutschen Reichs (1881), herausgegeben sind. Ausser interessanten Abhandlungen über den Wert der Festungen in der modernen Kriegführung, die geographisch-politische Lage Deutschlands, den Rückgang des Deutschtums, die militärischen Leistungen der Republik von 1870, ein Aufsatz, welcher sich gegen die Abrüstungsgelüste gewisser Parteien richtet und ihr Ideal der Volksheere aus Milizen durch die Thatsachen der Geschichte widerlegt u. s. w., enthält die Sammlung eine scharfe Kritik der sämtlichen politischen Parteien und ihrer Bestrebungen, denen die bittere Wahrheit unverblümt ins Gesicht gesagt wird. Hartmann strebt vor allem eine scharfe Sonderung der politischen, religiös-kirchlichen und wirtschaftlichen Parteibildung an und fordert die Einsetzung eines Volkswirtschaftsrates oder eines nationalökonomischen Parlaments neben dem politischen und kirchlichen. Er verteidigt das Tabaks- und Spiritusmonopol und weist auf die Notwendigkeit der Begründung eines mitteleuropäischen Zollvereins hin, durch welchen allein die Länder von der unter der falschen Flagge der Handelsfreiheit segelnden englischen Ausbeutungsfreiheit geschützt werden können. Von hohem Interesse ist auch der Abschnitt über die socialethischen Aufgaben des Reichs, sowie derjenigen über die Reformbedürftigkeit unsrer Wahlgesetze. Während Hartmann im ersteren Vorschläge zur Lösung

der socialen Frage giebt, die nirgends über das Gebiet des Möglichen hinausgehen, enthält der Letztere zugleich Vorschläge über die notwendige Abänderung der Wahlgesetze, insbesondere für eine Abstimmungsweise, in welcher die Stimmen nicht blos gezählt, sondern auch gewogen werden. In den Aufsätzen über die gegenwärtige Weltlage interessiert besonders die unbarmherzige Verurteilung der englischen Krämerpolitik, welcher wohl noch niemals so gründlich die Wahrheit gesagt und ihre ganze Jämmerlichkeit vor Augen geführt ist. Die Auseinandersetzung über die geringe Bedeutung seiner Flotte für den Fall eines Krieges, sowie der Nachweis des geringen Wertes seiner Bundesgenossenschaft überhaupt sind in hohem Grade geeignet, die optimistischen Hoffnungen, welche sich zumal in liberalen Kreisen noch immer an diese knüpfen, auf ihr gehöriges Maass herabzustimmen und einer unbefangeneren Beurteilung Englands Platz zu machen, das mit Unrecht noch immer von dem Ruhme vergangener Tage zehrt und sich selbst und andere über seine politische Macht täuscht. Auch diese politischen Aufsätze Hartmanns sind nicht von dem Geiste einer bestimmten Partei diktiert, auch sie verleugnen nirgends den Philosophen, welcher die Dinge „sub specie aeternitatis“, aus dem grossen philosophischen Gesichtspunkte der menschlichen Kulturentwicklung betrachtet, und daher stehen sie in ihrem Werte hoch da über dem allgemeinen journalistischen Tagesgeschwätz, das von dem grossen Publikum täglich gierig und gedankenlos verschlungen wird. —

III. Religionsphilosophie.

Wo die Kultur eine Höhe erreicht hat, dass es schwer ist, für gewisse Gebiete innerhalb derselben anzugeben, wie sie über den erreichten Standpunkt hinaus noch sollten gesteigert werden können, wo das ganze Leben infolge dessen Formen angenommen hat, die jeden draussen Stehenden unmittelbar blenden müssen durch den Glanz und das Einnehmende ihrer äussern Erscheinung, da findet sich notwendig unter der gleissenden Hülle auch manche hässliche, abstossende Seite, und unter dem Fortschrittsjubel derjenigen, die sich an die Brust schlagen und sich rühmen, „wie wir's so herrlich weit gebracht“, verbirgt sich nur allzu leicht die Unwahrheit und die Heuchelei. In solchen Fällen kann es denn nicht schaden, wenn hin und wieder die Stimme des Predigers in der Wüste ertönt und der von der Kultur angefaulten Zeit ein Spiegelbild ihres eigenen Lebens vorhält, wie es Hartmann in der „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins“ in dem Abschnitt über das Moralprincip der Wahrheit gethan hat. Rücksichtslos wendet er sich hier gegen die Verlogenheit des geselligen Verkehrs, dieser „künstlich organisierten Schmeichelei-Versicherungsanstalt auf Gegenseitigkeit“, an welcher zumal das weibliche Geschlecht Schuld ist durch seine Wahlverwandtschaft zum französischen Nationalcharakter, mit dem es die Eitelkeit und die Neigung zu Verstellung und Komödiespielen teilt. Über unser ganzes politisches Treiben schwingt er unbarmherzig die zornige Geissel und deckt die bodenlose Ver-

logenheit der Tagespresse und die unsittliche Heuchelei der Regierungen auf. Aber alle diese Schattenseiten sind gering zu achten gegen die Heuchelei, die sich breit macht auf religiösem Gebiete und die Lüge, die sich unter dem Mantel der Frömmigkeit birgt.

Die Gebildeten im Volk, die innerlich längst gebrochen haben mit den Lehren der Kirche, erheucheln trotzdem eine Zugehörigkeit zu derselben, womit sie aller Offenheit und Ehrlichkeit Hohn sprechen, sie nehmen trotz Einführung der bürgerlichen Civilstandsregister noch immer an Kultushandlungen Teil und erziehen ihre Kinder in christlichem Glauben und christlicher Frömmigkeit, obwohl sie sich auch äusserlich vielleicht längst schon vom Christentum abgewandt haben, ohne zu bedenken, welch' eine furchtbare sittliche Verantwortung sie auf sich nehmen, indem sie ihren Kindern gegenüber auf dem Gebiete der heiligsten und höchsten Wahrheit mit systematischer Verlogenheit verfahren, welch' ein frivoles Spiel sie treiben mit dem Allerheiligsten des Menschenherzens — und das alles aus blosser erbärmlicher Feigheit, aus äusserlichen Rücksichten auf diesen und jenen, die alle verschwinden müssen vor dem Schaden, welchen die Seele durch diese Schädigung des Wahrheitssinnes in seiner edelsten Gestaltung nimmt, zurücktreten müssen vor den furchtbaren Folgen, wenn die Völker oder Kinder eines Tages dahinter kommen, dass ihre Führer und Erzieher sie auf die frivolste und nichtswürdigste Weise betrogen haben, genau so, wie eine gewissenlose Amme, die dem Säugling Opium giebt, um sich vor demselben momentane Ruhe zu verschaffen. „Wenn diese ihre ganze Scheu und Ehrfurcht vor dem Heiligtume“ der tiefsten Wahrheit von denjenigen, denen sie Pietät und Vertrauen entgegenbrachten, schnöde gemissbraucht sehen, und behufs ihrer bequemeren Gängelung auf Dogmen gerichtet finden, die den Leitenden selbst nicht mehr als wahr gelten, so ist es wahrlich kein Wunder, wenn sie alle Liebe zur Wahrheit und allen Glauben an dieselbe nun auch ihrerseits über Bord werfen und gleichfalls in frivolem Egoismus sich der weltlichen Verlogenheit in die Arme stürzen. Die besten und edelsten Naturen

aber werden, wenn sie hinter den ungeheuren, an ihnen verübten Betrug kommen, von einem gerechten und heiligen Zorn über die falschen Vormünder und Erzieher entbrennen, die den empfänglichsten Sinn ihrer Kindheit und Jugend mit Märchen vollgepfropft haben, von denen sich wieder zu befreien, ein die beste Geisteskraft verzehrendes Ringen erforderlich ist."

Es ist ein düsteres Bild, das Hartmann von der Verlogenheit unserer religiösen Zustände entrollt, aber es ist leider nicht zu schwarz gezeichnet. Das Verhalten der Gebildetsten und selbst der Besten unseres Volkes bekundet in dieser Beziehung in der That einen geradezu erschreckenden Mangel an Wahrheitssinn, der durch keine anderen Tugenden wieder aufgewogen werden kann. Unsere gebildete Jugend selbst, die sich doch sonst immer für mannhafte Offenheit und Wahrheit begeistert, ist von diesem hässlichen Vorwurf nicht frei zu sprechen. Sie ist heute weit ungläubiger als in irgend einem der vergangenen Geschlechter; „aber sie *spricht* nicht mehr von ihrem Unglauben, weil ihr das Pathos der Wahrheit selbst in seiner negativen Gestalt abhanden gekommen ist. Sie ist skeptisch und indifferentistisch, fachstreberisch und genusssüchtig und deshalb gleichgültig gegen die Unwahrhaftigkeit, die in dem äusseren Anschluss an eine ihr innerlich völlig entfremdete Kirche liegt." Es geht ein antiliberaler Zug durch unsere Jugend, welcher diese sogar zu einem Teil dem veralteten Dogma wieder in die Arme treibt, obwohl sie demselben, wären sie ehrlich gegen sich selbst, ihre Anerkennung nicht geben *können*, wobei aber am meisten zu gewinnen ist. Diesen Zuständen gegenüber seine Augen zu verschliessen oder sie gar vertuschen zu wollen, ist der schlechteste Dienst, den man dem religiösen Leben leisten kann. Nur der rücksichtsloseste Hinweis auf dieselben, nur die Aufdeckung ihrer Ursachen ist, wenn irgend etwas, imstande, einen Umschwung, eine Besserung herbeizuführen, die hier dringender geboten ist, als auf irgend einem andern Gebiete des Lebens. Es sind die Schattenseiten des grossen Aufschwunges der Wissenschaften in unserm Jahrhundert, vor allem aber der Naturwissenschaft, die schädlichen Folgen des Materialismus, die sich

hier in bedenklicher Weise bemerklich machen und das religiöse Leben vergiftet haben. Unsere Naturforscher und Mediciner betrachten die Lehren des Christentums nur noch wie Ammenmärchen, über welche sie längst erhaben sind, und glauben in der Weltanschauung des Materialismus einen Ersatz für die Religion gefunden zu haben, wenn sie nicht gar so stupide und gedankenlos, so ganz auf ihr Specialfach versessen sind, dass sie sich um die letzten Dinge überhaupt nicht bekümmern. Wie es mit diesem Ersatz beschaffen ist, davon könnten sie sich gar leicht überzeugen, wenn sie nur einmal den „neuen Glauben" von David Strauss zur Hand nehmen wollten. Aber sie sind auch meist zu unphilosophische Köpfe, um sich ernstlich mit dieser Frage zu beschäftigen. Unsere sogenannten „Gebildeten" aber schwören bekanntlich auf Alles, was die Naturwissenschaft, die allwissende, sagt. Sie haben da einmal etwas von Materialismus munkeln hören, der alle Religionen als eitel Lüge und Unsinn nachweist, um selber an ihre Stelle zu treten, und ausserdem vor jenen sich dadurch empfiehlt, dass er keinen Kultus besitzt, keine Satzungen vorschreibt, was sollen sie sich da noch viel um Religion bekümmern? Man macht es mit, was die Kirche vorschreibt, weil es doch nun einmal so Sitte ist und lässt im übrigen in seinem duseligen Schlendrian den lieben Gott einen guten Mann sein. So wird der theoretische auch zum praktischen Materialismus und führt unser ganzes religiöses Leben in den Sumpf der allgemeinen Verflachung und Plattheit.

Das Christentum aber ist völlig unfähig, diesen traurigen Zuständen entgegenzuwirken; seine eigene Schwäche hat es ja gerade verschuldet, dass der Materialismus überhaupt eine so grosse Ausdehnung gewinnen konnte. Wir befinden uns in kirchlicher Hinsicht in einer noch weit heftigeren und radikaleren Gährungsperiode, als es selbst das Reformationszeitalter war. Die traditionellen Formen der Religion vertragen sich schlechterdings nicht mehr mit dem wissenschaftlichen Bewusstsein der Gegenwart. Selbst die Gläubigsten sind nicht mehr unberührt von der Morgenröte der Aufklärung, bei den Ge-

bildeten aber vollends besteht ein schroffer Gegensatz zwischen ihrer Weltanschauung und der Kirchenlehre. Wenn manchen diese Thatsache sich noch verbirgt, so liegt es nur daran, dass sie überhaupt kein klares Bewusstsein haben von dem, was die Kirche ihnen eigentlich zumutet, zu glauben. Die Reminiscenzen aus den Katechismusstunden sind bei den meisten nur mehr dunkel, und in der Kirche haben sie kaum Gelegenheit, dieselben in gehöriger Weise wieder aufzufrischen, da die Pastoren sich wohlweislich hüten, ihre Gemeinde hiermit allzu bekannt zu machen und dieselbe statt dessen alle Sonntagmorgen mit einem Wortschwall von erbaulichen Phrasen beglücken. Das Christentum ist in unsern Tagen nicht nur eine gänzlich ohnmächtige, sondern eine geradezu kulturfeindliche Erscheinung, von welcher man daher nur wünschen kann, dass es baldmöglichst vom Schauplatz abtreten möge, auf dem es seine Rolle völlig ausgespielt hat.

In erster Reihe gilt dies natürlich vom Katholicismus, der wenigstens die anerkennenswerte Offenheit gehabt hat, in Syllabus und Encyklika sich über diese, seine Stellung zur Kultur unverhohlen auszusprechen. Mit seinem Moralprincip der kirchlichen Autorität, das höchstens nur in rohen und ungesitteten Zeiten einen gewissen Wert beanspruchen kann, in unserer Zeit aber gerade das Gegenteil der sittlichen Autonomie und damit aller wahren Sittlichkeit ist, wirkt er auf die Völker, indem er sie in ihrer Unmündigkeit zu erhalten sucht, „wie eine chronische Bleivergiftung, die schmerzhafte Koliken und Paralysen ganzer Gliedmassen herbeiführt.“ Ihm gegenüber kann daher auch nur der erbarmungslose Krieg bis zur Vernichtung als heilige Pflicht aller ethisch afficierbaren Naturen erscheinen. Hartmann nennt den Katholicismus mit Recht eine Mumie, die nur noch durch die Binden und steifen Brokatgewänder der Kirche, d. h. durch deren ungeistliche, weltliche Machtstellung zusammengehalten wird. „Eine Mumie ist vor Verwesung sicher, aber sie ist nicht davor sicher, dass sie nicht einmal bei irgend einer starken äusseren Erschütterung in Staub zerfällt.“

Aber auch der Protestantismus ist nicht besser daran.

Mit seinem Princip der freien Forschung, welches die Gebote Gottes dem Urteil der menschlichen Vernunft unterwirft, bereitet er zwar die Autonomie vor und bildet so den Übergang zur echten Moral, aber auf Kosten des göttlichen Willens, dem er eigentlich doch nur dienen und welchen er nur von allen ungehörigen Zuthaten rein darstellen möchte. Er ist somit nicht nur der Totengräber des Christentums, das dem Tode schon verfallen war, noch ehe die Reformation es in Stücke riss, sondern er schaufelt sich zugleich sein eigenes Grab, indem er notwendig immer mehr specifisch christliche Elemente aus sich hinauswerfen muss. „Der Protestantismus ist nichts als das Übergangsstadium vom abgestorbenen echten Christentum zu den modernen Kulturideen, die den christlichen in den wichtigsten Punkten diametral entgegengesetzt sind, und deshalb ist er durch und durch widerspruchsvoll von seiner Geburt bis zu seinem Tode, weil er sich auf allen Stufen seines Lebens mit der Vereinigung von Gegensätzen abquält, die ihrer Natur nach unvereinbar sind.“ Es hilft nichts, sich gegen diese Einsicht zu sträuben und mit feierlichen Geboten von oben herab die Leiche des Christentums wieder künstlich zu beleben, es ist schlechterdings vergeudete Mühe, durch pomphafte Lutherfestspiele und Gründung von Vereinen dem lahmen Protestantismus wieder auf die Beine zu helfen. Dergleichen Bemühungen können höchstens dazu dienen, die Katastrophe noch ein wenig hinauszuschieben, was im Grunde nicht einmal wünschenswert ist, aber abändern können sie dieselbe nicht. Der Protestantismus trägt den Todeskeim seit der Geburt her im Herzen, er ist ein schlechthin lebensunfähiges Kind, dessen Ende in bereits absehbarer Zeit mit absoluter Notwendigkeit eintreten muss. Schon David Strauss wies in seinem „Alten und neuen Glauben“ (1872) unwiderleglich nach, dass wir bereits jetzt keine Christen mehr seien, und eine ehrliche Theologie konnte nicht anders, als diese Thatsache, obschon widerwillig, zuzugeben. Aber sie wies, noch immer uneingeschüchtert, darauf hin, dass die Form des Christentums, die Strauss kritisiert hatte, nämlich der alte orthodoxe Glaube, zwar in der Gegen-

wart unhaltbar geworden sei, dass aber von seiner Kritik das moderne Christentum des liberalen Protestantismus garnicht mitbetroffen würde, welches, über den Vorstellungskreis des apostolischen Symbolums weit hinausgewachsen, durch seinen ebenso modernen wie wahrhaft christlichen Geistesgehalt dem religiösen Bewusstsein und Gefühlsbedürfnis jenen Ersatz für den veralteten christlichen Vorstellungskreis wirklich darbiete, den der Straussische „neue Glaube“ (d. h. der naturwissenschaftliche Materialismus) gänzlich schuldig bleibe.

Da liess Hartmann im Jahre 1873 seine Schrift über „Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft“ erscheinen, in welcher er eben den liberalen Protestantismus auf seinen Wert hin untersuchte und unbarmherzig den Stab auch über diesem brach. Der liberale Protestantismus will dem modernen Zeitbewusstsein dadurch genug thun, dass er sich streng an die Ergebnisse der Bibelforschung und der neueren historischen Kritik anschliesst. Nach diesen aber war Jesus durchaus nur ein Jude mit dem ganzen beschränkten Anschauungskreise und dem Aberglauben seiner Zeit und seines Volkes, mit dem er auch den nationalen Verheissunsglauben teilte, welcher niemals sich auch nur hat in den Sinn kommen lassen, sich für einen Gott oder Gott gleich oder auch nur ähnlich zu halten, und der noch viel weniger für den Stifter der christlichen Religion gelten kann, welche Ehre vielmehr erst seinem Jünger Paulus gebührt. Der liberale Protestantismus wird damit allerdings die Göttlichkeit und übermenschliche Sündenreinheit Christi, die Trinität und den Erlösungstod ohne Mühe los, aber er büsst zugleich das Recht ein, sich noch „christlich“ zu nennen, denn die Zugehörigkeit zur christlichen Glaubensgemeinschaft steht und fällt mit dem Glauben an Christus als den Mittler, der uns durch sein Leiden und Sterben erlöst hat und durch den Glauben an welchen wir allein selig werden können. Der liberale Protestantismus hat somit überhaupt gar keine Beziehung mehr zum echten Christentum. Denn selbst, wenn er wenigstens an Christus glaubte als an den Stifter der christlichen Religion, was dieser aber nach seinen eigenen Voraus-

setzungen wohlgemerkt! nicht ist, so würde das seine Anhänger doch noch nicht berechtigen, sich „Christen“ zu nennen, da in diesem Sinne anch Muhamedaner und Juden an ihn glauben. An Christi Lehre aber können sie erst recht nicht glauben, die sich in nichts vom zeitgenössischen Talmudismus unterscheidet als durch die pessimistische Überzeugung von der Existenzunwürdigkeit dieser Welt, da dieser Pessimismus, wenn auch nicht gegen die moderne Bildung, so doch gegen die optimistische Weltbehaglichkeit des mit seinem Gott und dessen Schöpfung so überaus zufriedenen protestantischen Rationalismus verstösst, weswegen sie ihn auch geflissentlich zu vertuschen suchen, oder gar die Stirne haben, ihn ganz wegzuläugnen. Die geschichtliche Bedeutung Jesu liegt nicht in seiner Lehre, sondern in seiner Persönlichkeit, durch welche er einen so merkwürdigen Einfluss auf seine Umgebung auszuüben wusste. Die Anhänger des liberalen Protestantismus, welche nach Ausscheidung seiner heutzutage natürlich ganz sinnlos gewordenen Lehren von der Nähe des Weltendes und der Messianität auf die ursprüngliche Lehre Jesu zurückgreifen wollen, treten damit nur auf den Standpunkt des Judentums zur Zeit Jesu zurück, weil sie die, seine Lehre von jenem unterscheidenden Züge verwerfen. Da sollten sie konsequenter Weise sich auch eigentlich nicht taufen, sondern sich vielmehr beschneiden lassen; denn Jesus hat keinen seiner Jünger getauft, aber dafür die Beschneidung vorausgesetzt, da vom Gesetz Mose bekanntlich auch nicht ein Tüttelchen unerfüllt bleiben soll. Wenn der liberale Protestantismus trotzdem noch den Namen Christi für sich in Anspruch nimmt, obwohl er seinem Wesen nach gar keine Veranlassung hätte, eher eine Bibelstelle als eine Stelle aus irgend einem andern Buch zum Predigttext zu nehmen, so baut er dabei nur auf den im Volk noch von früher her festsitzenden Respekt vor der Autorität Christi und benutzt dieselbe nur dazu, um dem, was er inkonsequenter Weise für die Lehre Jesu ausgiebt, eine völligere und unterwürfigere Aufnahme zu verschaffen, ein Verfahren, das so bodenlos unredlich und verlogen ist, dass für dieselbe kein Wort des Tadels

zu scharf sein kann. Ja, der liberale Protestantismus geht aus dem eben angeführten Grunde sogar so weit, gegen die zum Menschen gleich uns abgeebnete Gestalt Jesu eine dem früher geglaubten Gottmenschen entlehnte Verehrung zu unterhalten, „welche in ihrer Sinnlosigkeit einfach verlacht werden könnte, wenn nicht der in solchem Verfahren liegende entwürdigende Byzantinismus die tiefste sittliche Entrüstung herausforderte. Wenn Strauss für sein materialistisches Universum Verehrung verlangt, so ist das einfach absurd; wenn aber der liberale Protestantismus für den Menschen Jesus eine solche fordert, so ist das widerlich und empörend.“ —

Aber der liberale Protestantismus ist nicht nur unchristlich, er ist auch im höchsten Grade irreligios. Nicht nur, dass er mit seinem bornierten Optimismus die Religion theoretisch überhaupt unmöglich macht, indem eine solche immer nur hervorgeht aus der Unzufriedenheit mit dieser Welt und alle tieferen Religionen thatsächlich auch mehr oder weniger pessimistisch sind, seine Metaphysik, als welche das grundlegende Element aller Religion und zugleich der Maasstab ihrer Bedeutung ist, ist ein so platter Deismus mit seiner Entleerung von allem Mysterium, so wenig verschieden von dem der Aufklärungsperiode des vorigen Jahrhunderts, dass seine Anhänger sich ihretwegen eigentlich zu genieren haben und von ihrem Standpunkt aus ganz recht daran thun, mit derselben möglichst hinter dem Berge zu halten, um so mehr, als sie im Grunde nicht einmal selbst daran glauben. Der liberale Protestantismus ist der Materialismus in der Religion. Er teilt mit diesem die Seichtigkeit und Abneigung gegen alles Tiefe und Unbegreifliche und findet gleich jenem alle Probleme so plan und glatt, wie es das Verständnisvermögen ihrer beiderseitigen Anhänger ist. Daher vertragen sich auch die beiden so gut miteinander. Wenn es aber einmal zum Kampf zwischen ihnen kommt, dann ist der Deismus entschieden im Nachteil, denn der Materialismus, nach welchem die Welt eine rein materielle Maschine ist, die Gott eines Tages gemacht und aufgezogen hat, wirft den überflüssigen Maschinenmeister zum Hause hinaus, „indem er dahinter kommt, dass die Räder

sich so lange an einander abgerieben haben, bis das Ganze klappte". Daher der Grimm des liberalen Protestantismus gegen David Strauss. Sie hassen ihn, weil er ihnen diese unbehagliche Aussicht so derb unter die Nase gehalten hat. Was aber schliesslich die Ethik des liberalen Protestantismus anbetrifft, so hat er dieselbe, um der misslichen Heteronomie zu entfliehen, von seiner Scheinmetaphysik ganz losgerissen, wodurch sie nicht nur völlig unwissenschaftlich geworden, sondern auch als religiöse Ethik aufgehoben ist. Als Moralprincip hat er sich die Liebe erwählt, die allein ganz unzureichend zu einem solchen ist, und variirt nun dies Thema, welches schliesslich das einzige Positive in seiner ganzen sogenannten religiösen Weltanschauung bildet, in so widerlich süsslicher Weise, dass einem ganz übel dabei wird. „Verpsychologisiert man die ganze Religion in Ethik und versüsslicht man die ganze Ethik in Liebe, löst man mit einem Wort die Religion in Liebe auf, so verzichtet man auf Alles, was in der Religion mehr als Liebe ist, was die Liebe erst religiös macht, so gesteht man mit anderen Worten, dass man den charakterlogischen Teil der Liebe sich bemüht zur Religion zu erheben, weil einem die eigentliche Religion abhanden gekommen ist. Es ist wahr, die Religion ist kein Haifisch, wie die Inquisitoren glaubten, aber sie ist auch keine Qualle; ein Haifisch kann doch wenigstens fürchterlich sein, eine Qualle aber ist immer nur wabblich."

Die „Selbstzersetzung des Christentums" mit ihrer beissenden Ironie und ihrem heiligen Zorne gegen die Plattheit und Ideenlosigkeit, welcher diese Schrift von der ersten bis zur letzten Seite durchlodert, ist auch rein stilistisch eine köstliche Leistung Hartmanns. Und dabei tritt er hier, wohlgemerkt! nicht wie David Strauss auf als Feindder Religion überhaupt, sondern er stellt sich im Gegenteil in den Dienst der Religion, indem er die schädlichen Auswüchse derselben erbarmungslos vor den Augen der Welt aufdeckt. Man müsste dann etwa auch behaupten wollen, dass ein Arzt, welcher das Messer an ein giftiges Geschwür ansetzt, als Feind des Kranken zu betrachten wäre. Könnte man nur alle unsere

Theologen dazu bewegen, diese treffliche Hartmann'sche Schrift zu studieren, es würde wahrlich bald besser aussehen um den Ideengehalt der Kirchenlehren, wenngleich eine gewisse Wendung zum Besseren infolge dieser Schrift auch jetzt schon nicht gänzlich geleugnet werden kann. Aber leider sind die meisten unserer Theologen, abgesehen von jenen traurigen Subjekten, welche gerade diesen Beruf überhaupt sich gewählt haben, weil hier noch am ehesten zu Amt und Würden zu gelangen ist, nicht immer eben die schärfsten Köpfe, sondern solche, deren ganzes Naturell die süssliche Seichtigkeit des liberalen Protestantismus verwandschaftlich berührt und die sich daher nur zu ihm hingezogen fühlen. Schon aus diesem Grunde ist die Hartmann'sche Kritik ein verdienstvolles Werk, und man kann dem liberalen Protestantismus das Vernichtungsurteil, welches der Philosoph über ihn ausspricht, nur von Herzen gönnen. Denn für die Orthodoxen, die sowieso in den Aussterbezustand gesetzt sind, hat der Gebildete, sofern er nicht gerade Theologe ist oder sonstige Gründe hat, um „fromm" zu sein, heutzutage mit Recht nur noch ein mitleidiges Lächeln, sie hemmen höchstens nur ein wenig das Rad des Fortschritts und sorgen, dass es nicht allzu schnell vorwärts rolle. Der liberale Protestantismus dagegen dreht dasselbe gewaltsam zurück, weil er unklare und gedankenlose Köpfe durch seinen Fortschrittsjubel und sein hochmütiges Phrasengeklingel täuscht, womit er die gänzliche Wertlosigkeit seines Inhalts zu verdecken sucht; er wirkt somit im höchsten Grade schädlich, da er geeignet ist, das religiöse Leben nur noch mehr zu verflachen.

Natürlich erregte Hartmanns Schrift grosses Ärgernis bei den Zionswächtern und rief einen ganzen Sturm von angeblich sittlicher Entrüstung gegen sich hervor. Aber es ist merkwürdig, wie diese Herren es verstehen, ihnen unliebsame Kundgebungen in kürzester Zeit völlig tot zu schweigen und zu thun, als hätten sie sich niemals dadurch getroffen gefühlt. Es ist das eine alte Jesuitentaktik, die auch die frommen Anhänger Luthers sich angeeignet haben, und die Erfolge, die sie damit erzielen, sind garnicht schlecht. So begegnet man bei

ihnen heute nur einem mitleidigen Achselzucken, wenn einmal die Rede auf David Strauss kommt oder der überlegenen Äusserung, der sei ja ein längst überwundener Standpunkt — im Geheimen freilich flicken sie ganz emsig an ihren alten Schläuchen und setzen Lappen neben Lappen drauf, so dass von den ursprünglichen Bälgen schon fast nichts mehr zu sehen ist, denn der alte Tübinger hat sie ihnen doch ganz gewaltig zerrissen mit seinem Leben Jesu, seiner Dogmenkritik und dem alten Glauben. In ähnlicher Weise machen sie es auch mit der „Selbstzersetzung." Im Publikum hat sich die Aufregung darüber gelegt, die Studenten in den Hörsälen erfahren nichts davon, die Herren auf der Kanzel bekümmern sich nicht darum — und die Religion, die ihnen gleichbedeutend ist mit Christentum, ist gerettet: das Christentum hat wieder einmal bewiesen, wie es durch seinen inneren Wert imstande sei, aus allen Angriffen der Gottesverächter siegreich und nur herrlicher hervorzugehen! Der Karren, den ein überlegener Geist mit Mühe daraus hervorgeholt, ist glücklich wieder in den alten Sumpf zurückgezogen. Einige besonnenere Stimmen liessen sich freilich hören, welche darauf hinwiesen, die Hartmann'sche Kritik möge vielleicht auf einige extreme Fälle passen, aber in dem liberalen Protestantismus stecke doch auch noch ein tieferer, religiöser und gedanklicher Gehalt, und gerade in ihm komme zugleich das tiefste und wahrste Wesen des Christentums zur vollen Erscheinung, womit sie sich dann allerdings auf die letzte Position den Angriffen des Gegners gegenüber in ihrer Verzweiflung zurückzogen.

Auch hierhin hat Hartmann sie verfolgt und in seiner Schrift „Die Krisis des Christentums" (1880) untersucht, wieviel von dieser Behauptung zu halten sei. Es handelt sich hier im Wesentlichen um die Standpunkte der Neuhegelianer A. E. Biedermann und Otto Pfleiderer und des Neukantianers Lipsius, welche alle darin übereinstimmen, dass sie den Grundfehler der gesamten christlichen Dogmatik, den in jeder Beziehung unhaltbaren und kindlichen Theismus aufgegeben haben und zum Pantheismus hinübergetreten sind.

Schon die Vorrede zur zweiten Auflage (1888) dieser Schrift ist von höchstem Interesse, in welcher Hartmann die wahrhaft traurigen religiösen Zustände noch einmal von allen Seiten beleuchtet und auf die Gefahren aufmerksam macht, die dem Christentum von Seiten des modernen Staates und des immer mehr um sich greifenden Spiritismus drohen. Keiner, der sich für die Sache interessiert, sollte wenigstens diese Vorrede ungelesen lassen! Es wird sodann im ersten Abschnitt die unheilbare Auflösung des christlichen Centraldogmas, nämlich der Lehre von der Erlösung durch den Glauben an Jesus Christus, in unwiderleglicher Weise dargethan und gezeigt, wie alle Versuche gescheitert sind und der Natur der Sache nach notwendig scheitern müssen, welche dieses aus lauter unversöhnlichen Widersprüchen zusammengesetzte Dogma noch zu retten oder demselben auch nur noch einen irgendwie vernünftigen Sinn unterzulegen suchen. Ein besonderes Verdienst von Hartmann ist die scharfe Widerlegung derjenigen Ansicht, welche, um sich noch irgend einen Zusammenhang mit dem Christentum zu wahren, der Person Christi eine Stellung einräumt, die in ihrer naiven Willkür nicht nur im höchsten Grade unhistorisch, sondern auch völlig sinnlos ist. Der historische Christus hat zu den religiösen Anschauungen der obengenannten drei Theologen so wenig, wie zu dem modernen religiösen Bewusstsein überhaupt noch irgend eine vernünftige Beziehung, weder als Stifter der Religion, was er doch nachgewiesenermassen nicht ist, noch als persönlich gewordenes Erlösungsprincip, was ebenfalls den historischen Thatsachen sowohl wie auch diesem Principe selbst widerspricht, noch endlich als ideales Vorbild einer geläuterten religiösen Moralität. Gerade diese letzte Behauptung, die man so häufig aus dem Munde liberaler Theologen hört, die an den Gottmenschen Christus so recht nicht mehr glauben, ist so thöricht und gedankenlos, wie nur möglich, denn sie ist nicht nur allen Thatsachen der Geschichte entgegen, da alsdann in das historische Bild des jüdischen Wanderpredigers sehr vieles Unwirkliche hineingetragen werden muss, um ein nur einigermassen anständiges Ideal

herauszuputzen, sondern sie spricht auch allen Regeln der Logik Hohn, da ein Ideal immer nur unwirklich ist und ein im Lauf der Geschichte einmal wirklich gewordenes Ideal naturgemässer Weise kein Ideal mehr sein kann. Auch der scharfsinnigen Kritik des theologischen Neukantismus, wie ihn Lipsius vertritt, kann man seine Zustimmung nicht versagen. Ist der Neukantianismus als moderner Skepticismus schon in der Philosophie ganz unfruchtbar und in seiner Negativität höchstens nur als Durchgangsmoment zu einem positiven Standpunkt von einiger Bedeutung, so erweist er sich für die Religion als geradezu gefährlich, indem er dieselbe mit Haut und Haaren verschlingt. Von jemandem zu verlangen, dass er den Glauben an Dogmen festhalten soll, von deren Unwahrheit er theoretisch durchaus überzeugt ist, ist wahrlich eine starke Zumutung und diese gewaltsame Verkoppelung von theoretischem Skepticismus und religiösem Dogmatismus ein wahres Monstrum von theologischer Ausgeburt, bei welcher nur zu verwundern ist, dass man sie nicht einfach lächerlich findet. Hiernach ist übrigens auch zu bemessen, wieviel von der vielgerühmten sogenannten Ritschl'schen Theologie zu halten ist, deren Metaphysikfeindlichkeit sie gerade unserem auf der einen Seite materialistisch-dogmatischen, auf der anderen blasiert-skeptischen Zeitalter so annehmbar macht. Was nun das Resultat der Hartmann'schen Untersuchung betrifft, so ergiebt dieselbe, dass auch der spekulative Protestantismus nur noch teils durch gewaltsame Fiktionen, teils durch Inkonsequenzen gegen seine eigenen Principien den Schein einer inneren Zusammengehörigkeit mit dem Christentum vorzuspiegeln vermag, dass er aber nicht wie der vulgäre liberale Protestantismus der Irreligiosität oder Wertlosigkeit für das religiöse Bewusstsein geziehen werden kann. Aber alles, was in ihm wertvoll ist, ist nicht christlich, und alles was christlich ist, ist gänzlich wertlos. Er ist somit nur Kontrebande die nur aus rein äusserlichen Gründen und Rücksichten unter der Fahne des Christentums eingeschmuggelt wird. „In ihm vollzieht sich die geschichtliche Krisis des Christentums, d. h. in ihm gelangt dasselbe an den Wendepunkt, wo ein neues, dem christlichen entgegengesetztes reli-

giöses Princip in scheinbar noch christlichen Formen ins Leben tritt, wo die letzte Stufe der Selbstzersetzung des Christentums sich zugleich als die Geburtsstätte einer neuen Zukunftsreligion erweist."

Eine solche dem religiösen Bedürfnis und dem Zeitgeiste in gleicher Weise Rechnung tragende Religion ist nicht blos notwendig, sie ist auch möglich. Sie ist notwendig, weil die verweltliche Irreligiosität, die Herrschaft des platten Materialismus auf die Dauer doch nicht bestehen kann, das Christentum aber in seiner hypokratischen Greisenhaftigkeit völlig unfähig ist, eine Besserung herbeizuführen, weil durchaus etwas Neues kommen *muss*, wenn nicht das Volk an seiner Seele ernstlichen Schaden leiden und die ganze moderne Kultur eine Beute des Ultramontanismus werden soll. Denn die Religion schliesst den ganzen Idealismus des Volkes in sich, in ihr verkörpert sich ihm alles Ideale und alle Hingabe an das Ideale; „sie allein ist es, die ihm die beständige Mahnung vor Augen hält, dass es etwas Höheres gebe als Fressen, Saufen und sich Begatten, dass diese zeitliche Sinnenwelt nicht ein Letztes sei, sondern dass sie nur die Erscheinung eines Ewigen, Übersinnlichen, Idealen sei, dessen Schatten im Nebel wir hier nur schauen." Dem Volke die Religion rauben oder es gegen dieselbe gleichgiltig machen, heisst daher, ihm seinen Idealismus rauben und es dem Materialismus und der Libertinage überliefern, woraus niemand mehr Nutzen ziehen kann als der Papst in Rom. Eine neue Religion ist aber auch möglich, weil die Religion überhaupt kein beharrliches Absolutes, sondern wie alles auf der Welt in beständigem Flusse befindlich ist. Im spekulativen Protestantismus drängt das Christentum schon jetzt über sich hinaus, und Hartmann selbst hat in den Schlusskapiteln der „Selbstzersetzung," sowie der „Krisis des Christentums" die notwendigsten Bausteine zur „Religion der Zukunft" geliefert und wertvolle Fingerzeige darüber gegeben, wie sich eine solche etwa zu gestalten habe.

Wenn diese Andeutungen an den genannten Stellen wegen ihrer Kürze und Allgemeinheit doch mehr oder weniger unver-

ständlich blieben, ja, vielfach nur verwundertes Kopfschütteln erregten, so hat ihnen nunmehr der Philosoph in der zweibändigen „Religionsphilosophie", seinem dritten Hauptwerk, wozu allerdings auch die letzten Abschnitte der „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins" zu vergleichen sind, eine so vollendete und wahrhaft grossartige Ausführung zu Teil werden lassen, dass Niemand über seine Meinung mehr im Zweifel sein kann.

Von zwei Seiten aus nimmt Hartmann sein Ziel in Angriff. Im ersten historisch-kritischen Teile der „Religionsphilosophie", welcher sich betitelt „Das religiöse Bewusstsein der Menschheit" (1881), giebt er eine in echt Hegel'schem Geiste durchgeführte Darstellung der wichtigsten religiösen Erscheinungsformen nebst ihrer Kritik, die das Bleibende und Wertvolle derselben deutlich hervorhebt, und zeigt, wie das religiöse Bewusstsein zu immer vollendeteren Formen sich entwickelt, bis es endlich, beim Christentum angelangt, nachdem auch dieses alle Phasen seiner Entwickelung durchlaufen, zu einer neuen und höheren Stufe hinaus drängt, die zugleich die Wahrheit aller vorhergegangenen Standpunkte, zumal des Inder- und Christentums in sich aufhebt. Der zweite systematische Teil dagegen „Die Religion des Geistes" (1882) untersucht noch einmal gänzlich voraussetzungslos und unbefangen die psychologisch gegebenen Thatsachen des religiösen Bewusstseins als solches und weist, indem er die metaphysischen Voraussetzungen und praktischen Folgerungen desselben entwickelt, in überzeugender Weise nach, dass auch diese zu dem gleichen Ergebnis führen, wie die Kritik der bereits vorhandenen Standpunkte, nämlich zu einer spekulativen Synthese der indischen und christlichen Religion.

Die Religionsphilosophie Hartmanns ist eine erstaunliche Leistung. Es dürfte kaum in der gesamten philosophischen und theologischen Litteratur aller Zeiten und Völker ein Werk sich finden, das mit einem solchen Ideenreichtum und genialen Tiefsinn, einer so gewaltigen spekulativen Kraft, welche vor den schwierigsten Problemen nicht zurückschrickt und unbeirrt bis zu

den höchsten Höhen der Metaphysik emporklimmt, eine so geradezu meisterhafte Klarheit der Darstellung, die bis in die tiefsten Abgründe hinunter das ruhige Licht ihres Geistes fallen und nirgends Dunkelheiten und ungelöste Probleme stehen lässt, in ähnlicher Weise in sich vereinigt enthielte. Schon dadurch unterscheidet sich dies Werk vorteilhaft von jeder anderen Religionsphilosophie, dass sein Verfasser nicht auf den Standpunkt einer bereits vorhandenen Religion sich stellt und von hier aus urteilt, sondern unabhängig und unbeeinflusst von allen Vorurteilen sein Thema durchführt. Die andern Religionsphilosophen geberden sich zwar alle, als machten sie es ebenso, aber nur um früher oder später trotz aller Abschweifungen ihr Schifflein mit um so volleren Segeln in das trübe Gewässer des christlichen Theismus zu steuern. Hier dagegen ist zum ersten Male der Versuch gemacht, auch das Christentum als zu überwindenden Standpunkt nachzuweisen und den Inhalt des religiösen Bewusstseins rein aus sich selber zu entwickeln.

Welche Fülle von ganz neuen überraschenden Gesichtspunkten enthält nicht schon der erste historisch-kritische Teil! Schon die scheinbar paradoxe Frage des ersten Kapitels „haben die Tiere Religion?“ ist von höchstem Interesse, da sie wichtige Aufschlüsse über die Art und Weise giebt, wie beim Menschen das Erwachen des religiösen Bewusstseins stattgefunden haben mag. Die Darstellung dieses Erwachens selbst und der psychologisch zu ihm erforderlichen Bedingungen, die „ausserordentlich lichtvolle, geradezu abschliessende“ Behandlung der drei Hauptgötterkreise, des Himmels, der Sonne und des Gewitters, der verschiedenen Bedeutungen des Opfers, sowie des Verfalls der primitiven Naturreligion, des Henotheismus, in Polydämonismus und Fetischismus, in welcher trotz aller Vielgötterei doch schon ein gewisser Zug zum all-einen identischen Wesen, dem späteren pantheistischen Absoluten, für den tiefer Blickenden sich zu erkennen giebt, gehört zu dem Gelungensten, was über diese schwierigen Gegenstände überhaupt jemals gesagt worden ist. Ausserordentlich schön ist auch das Kapitel über

die tragisch-ethische Vertiefung des Henotheismus im Germanentum. Hier zeigt Hartmann, bis zu welcher Höhe die Religion unserer Vorfahren ihrer inneren Voraussetzungen nach hätte emporklimmen können, wenn der Gang ihrer Entwickelung nicht vorzeitig durch das siegreiche Christentum unterbrochen wäre. Aber auch so gingen die bedeutsamen Keime derselben für den religiösen Process der Menschheit nicht verloren, sondern sie waren es eben, welche bewirkten, dass das Christentum die völlige Tiefe seines Inhalts nur in den germanischen Ländern ganz entfalten konnte.

Die ganze unübertreffliche Kunst seiner Darstellungsweise aber und die volle Genialität seiner tiefen philosophischen Intuition, welche die verwickeltsten Knoten zu entwirren und das Fernliegendste in grossartigster Weise zu verknüpfen weiss, entfaltet Hartmann in dem Abschnitte über den abstrakten Monismus des akosmistischen Brahmanismus und des absolut illusionistischen Buddhismus. Derselbe ist von der höchsten Bedeutung nicht nur deshalb, weil die in diesen Religionen enthaltene Wahrheit eines der wichtigsten Elemente der neuen Zukunftsreligion bilden soll, auch nicht wegen seiner nahen Beziehungen zur Hartmann'schen Metaphysik überhaupt, sondern vor allem deshalb, weil hier zum ersten Mal eine zusammenhängende und erschöpfende Darstellung jener beiden tiefsinnigen und grossartigen indischen Religionen von philosophischen Gesichtspunkten aus gegeben ist, denen der Leser Schopenhauers ein so grosses Interesse entgegenbringt, ohne doch bei diesem viel mehr als spärliche, zum Teil ungenaue Andeutungen über sie zu finden. Die Wahrheit des Brahmanismus liegt im Wesentlichen darin, dass er die Immanenz Gottes im Dasein lehrt und die Erlösung nicht, wie das Christentum, an den Glauben an ein einmaliges historisches Faktum knüpft, sondern dass er es in der sittlichen Selbstzucht des Einzelnen findet, der nach gewonnener Einsicht in das wahre Wesen der Welt von dieser loszukommen und die Wiedervereinigung mit dem all-einen Wesen zum Ziele seines Strebens macht. Aber der Brahmanismus ist Akosmismus oder „abstrakter Monismus“, d. h. er verflüchtigt das Dasein zum blossen Schein innerhalb des

Absoluten und macht dasselbe damit, indem er ihm alles geben will, zu einem leeren Nichts, welches zur Anknüpfung eines religiösen Verhältnisses schlechterdings untauglich ist. Der Buddhismus zieht die Konsequenzen des Brahmanismus: er behält, indem er ein so leeres Absolutes überhaupt verwirft, nur den blossen Schein des Daseins übrig und beruhigt sich bei seinem negativen (pessimistischen) Verhältnis zu einer so erbärmlichen Welt, die den Menschen mit dem trügerischen Schein ihres eigentlich nichtseienden Daseins täuscht, als einem hinreichenden Ersatz für ein positives religiöses Verhältniss zu Gott. Beide zusammen, die brahmanische Mystik im Verein mit der buddhistischen Ethik, repräsentieren den religiösen Gesammtbesitz des indischen Volksstammes, und verdienen beide, bei einer Reform desselben ihre Berücksichtigung. „Sie finden dieselbe, wenn die Versöhnung mit der sittlichen Weltordnung“ — wie sie der Buddhismus lehrt — „zugleich als die Wiedergewinnung der ungetrübten Einheit mit der immanenten Gottheit des Brahmanismus aufgefasst wird, wenn das Streben nach mystischer Einswerdung sich nicht mehr auf ein unbestimmtes leeres Sein, sondern auf ein mit dem bestimmten geistigen Inhalt der sittlichen Weltordnung erfülltes Sein richtet.“

Diesen Schritt aber können sie allein nicht thun, da sie unfähig sind, theoretisch vom Akosmismus und Illusionismus, praktisch vom Quietismus und Indifferentismus loszukommen, dazu bedarf es erst einer Entwicklungsrichtung, welche den Glauben an die Realität der Welt und ihres Processes zur unverrückbaren Grundlage hat, wie er im Judentum und seinem Abkömmling, dem Christentum, gegeben ist. Die höchst originelle Darstellung der jüdischen Religion ist vielleicht der Glanzpunkt in diesem historisch-kritischen Teil und einer der besten Leistungen Hartmanns überhaupt. Dem Blicke des unbefangenen Forschers freilich stellt sich die Entwickelung dieser Religion ganz anders dar, als uns dieselbe in gläubiger Jugend in der sogenannten „biblischen Geschichte“ gelehrt ist, und man könnte wohl fragen, warum man uns seiner Zeit diese kindlichen Märchen als „Wahrheit“ aufgetischt, ohne uns auch

später über den wahren Sachverhalt aufzuklären, wenn nicht auch hierin der Todeskampf einer veralteten Religion zum Ausdruck käme, deren Lehrer in ihrer Herzensangst zu dem Mittel der bewussten Täuschung greifen, um jener noch ein kurzes Leben zu fristen. Noch einmal untersucht dann Hartmann in einer schönen und ausführlichen Darstellung desselben das Christentum auf seinen Wert und seine Bedeutung für das religiöse Bewusstsein hin und gelangt von Neuem nach einer höchst scharfsinnigen Kritik des schwierigen Begriffs der Trinität zu dem Ergebnis, dass es thatsächlich alle Phasen seiner Entwickelung durchlaufen habe, und dass die Religion des Sohnes, hervorgegangen aus der Religion des Vaters im Judentum, mit Notwendigkeit zur höheren Stufe der Immanenzreligion des absoluten Geistes vorwärts dränge, welche zugleich als „konkreter Monismus" d. h. als ein solcher Monismus, in welchem die Individuen und die übrigen Formen seiner Erscheinung die gleiche Realität haben wie das Absolute selbst, die Unwahrheit des abstrakten Monismus im Indertum überwunden und diejenige Gestaltung angenommen hat, die auch einer Reform des Brahmanismus und Buddhismus als notwendiges ideales Ziel vorschwebte, ohne dass doch jene imstande wären, aus eigenen Kräften dasselbe zu erreichen. „Wenn der abstrakte Monismus und der Theismus die beiden neben einander herlaufenden unvollkommenen Formen des Supranaturalismus darstellen, in welche der naturalistische Henotheismus sich bei seinem Hinausgehen über sich selbst gegabelt hat, so bildet der konkrete Monismus den synthetischen Schlussstein des zweiseitig aufstrebenden Gebäudes, das höhere Dritte, in welchem alle Formen, sowohl des abstrakten Monismus, als auch des Theismus ihre positive Versöhnung und zugleich Überwindung finden, mit einem Wort: die letzte abschliessende Phase der Entwicklung des religiösen Bewusstseins."

„Die Religion des Geistes" ist Hartmanns tiefsinnigstes und grossartigstes Werk, ein Werk von einer so grandiosen Erhabenheit des Inhalts, welches den Leser gleichsam alle Wonnen der Mystik durchkosten lässt, dass ich ihm in dieser Hinsicht aus der ganzen philosophischen Litteratur ausser vielleicht der

Ethik des Spinoza kein zweites an die Seite zu stellen wüsste. Als würdiges philosophisches Seitenstück gehört es in eine Reihe mit Goethes „Faust" und Hamerlings „Ahasver in Rom" auf dem Gebiete der Poesie und Wagners „Parsival" in der Musik: zusammen repräsentieren diese drei Werke den höchsten Gipfel, den der deutsche Geist in unserem Jahrhundert erklommen hat. Wenn dieses Jahrhundert selbst von anderen Dingen zu sehr in Anspruch genommen und auch vielleicht noch nicht reif genug ist, um dem Philosophen auf seinen oft schwierigen Wegen zu folgen, so werden kommende ruhigere Zeiten diese Wahrheit anerkennen und sich mit Liebe und Begeisterung in die Welt versenken, welche die „Religion des Geistes" vor ihren Blicken aufschliesst. Man merkt es diesem ganzen Werke an, dass der Philosoph alle Thatsachen des religiösen Bewusstseins, von denen er hier redet, selbst durchlebt und ihre Wirkungen in der eigenen Seele erfahren hat; daher die überzeugende Kraft seiner Darstellung, welcher sich nur ein durch Vorurteile beeinflusster Wille oder blöder Unverstand entziehen kann. Weder löst Hartmann wie Hegel, der einseitige Intellektualist, die ganze Religion in Vorstellung auf, noch huldigt er wie Schleiermacher einer ebenso einseitigen Gefühlsduselei, die allen Vorstellungsinhalt in die dunkle Nacht des blossen Gefühls versenkt und ihn, der hier nun natürlich wie alle Katzen grau ist, als gleichgiltig für das religiöse Leben betrachtet. Für unklare Köpfe und weibliche Naturen, die unfähig sind, sich über den Inhalt ihres Glaubens Rechenschaft zu geben, hat diese Ansicht zwar von jeher viel Verlockendes gehabt, aber sie widerspricht durchaus den Thatsachen des religiösen Bewusstseins und ist sogar nicht unschädlich für dieses: Die wahre religiöse Funktion ist Vorstellung, Gefühl und Wille zugleich. Das Verhältnis von Gnade und Glaube als doppelseitige, göttliche und menschliche Funktion, als der beiden unzertrennlichen Seiten der Thätigkeit eines und desselben Subjekts, ist niemals scharfsinniger dargelegt worden. Gott und Mensch sind also nicht wie im Christentum getrennte Wesen, sondern dasselbe Wesen, das als Gott

die ganze Natur durchwaltet, gelangt auch im Menschen zur Erscheinung: der Mensch ist nur ein „eingeschränkter“ Gott. Daher stehen sich auch beide nicht wie zwei fremde Personen gegenüber. Die Hartmann'sche Religion des Geistes ist gleich weit entfernt von der gewöhnlichen Meinung des vulgären, wie von der in jeder Beziehung unhaltbaren Ansicht des „spekulativen Theismus“, der, obwohl Pantheismus, doch seinem Absoluten die Persönlichkeit zuschreibt und damit, was er dem Subjekt mit der einen Hand giebt, nämlich die Immanenz Gottes, ihm mit der anderen wieder nimmt, indem er zwischen Gott und Mensch die unübersteigliche Schranke der Persönlichkeit errichtet. Diesen bis zum Unverstand eigensinnig festgehaltenen Lehren einer philosophirenden Theologie und einer theologisierenden Scheinphilosophie gegenüber behauptet Hartmann mit Recht die Unbewusstheit und damit die Unpersönlichkeit des absoluten Geistes und zeigt, dass diese Ansicht das religiöse Gefühl nicht nur nicht beeinträchtigt, wie jene sich einreden, sondern ein wahrhaft religiöses Verhältnis überhaupt erst möglich macht. Denn nur so bleibt die Sehnsucht nach Vereinigung mit Gott, das Wesen und Ziel alles religiösen Lebens, nicht wie im Christentum eine ewig unwirkliche Illusion, sondern diese Vereinigung ist bereits hier auf Erden vollzogen und giebt dem Menschen ein Selbstvertrauen und eine Kraft, die ihn fähig macht, alles Leid zu überwinden und die Erlösung allein durch sich selbst zu erlangen. Gerade weil jene mit ihrer Ansicht von der Persönlichkeit Gottes den Menschen gewaltsam von seinem Urgrund und Wesen, von Gott losreissen, so müssen sie zu theoretisch so unhaltbaren Lehren von praktisch zweifelhaftem Werte ihre Zuflucht nehmen, wie es die Unsterblichkeit der Seele und die Freiheit des Willens faktisch sind, um den Menschen mit dieser Vereinigung bis auf den Zustand nach dem Tode zu vertrösten; die echte Philosophie beseitigt mit der falschen Grundvoraussetzung auch diese kindlichen Folgerungen.

Die Religion des Geistes ist Erlösungsreligion wie das Christentum und daher auch auf der Grundlage des Pessimismus erbaut. Aber ihr Gott schwebt nicht

wie der Gott des Theismus in wonniger Seligkeit über der leidenden Welt, er schaut auch nicht wie jener, selbst schmerzlos zu, wie seine Geschöpfe sich hier auf Erden quälen, um sie dann später nach ihrem Tode mit seinen himmlischen Wonnen zu entschädigen, sondern er selber leidet in und mit dieser Welt, denn diese Welt ist ja nur seine eigene Erscheinung, in die er eingegangen ist, um sich von seinem tiefen, ausserweltlichen Weh endgültig zu befreien: „Das reale Dasein ist die Incarnation der Gottheit, der Weltprocess die Passionsgeschichte des fleischgewordenen Gottes und zugleich der Weg zur Erlösung des im Fleische Gekreuzigten: Die Sittlichkeit aber ist die Mitarbeit an der Abkürzung dieses Leidens- und Erlösungsweges.“ Der Weltschmerz hat sich hier zum allgemeinen Gottesschmerz erweitert, indem jeder Einzelne ein Gottmensch und die singuläre Personaltragik zur makrokosmischen Tragik des in der Menscheit inkarnierten Gottgeistes geworden ist. Hiermit ist eine Erhabenheit, eine Tragik der religiösen Anschauungen erreicht, welche selbst die Tragik der Christusreligion mit ihrem leidenden und sterbend die Welt überwindenden Erlöser weit hinter sich lässt; diese Welttragödie des Gottgeistes mit seiner universellen Gottsohnschaft repräsentiert wirklich den denkbar höchsten Gipfelpunkt der religiösen Tragik, und zugleich diejenige Form derselben, welche alle bisherigen Gestaltungsformen religiöser Tragik in sich konserviert und zur Einheit zusammenschliesst. —

Bei dem bornierten Optimismus unserer Theologen ist es in der That nicht zu verwundern, wenn diese mit einer so ernsten Religion sich nicht befreunden können und fortfahren, unmögliche Theodiceen zu ersinnen, um die Liebe und Güte des Schöpfers dieser Welt zu rechtfertigen, auf welche sie zwar nach Kräften schimpfen und in der sie sich doch im Grunde so äusserst wohl befinden. Sie merken es garnicht, dass sie sich mit einem principiell unlösbaren Problem, mit der Beantwortung einer falsch gestellten Frage abquälen, und dass dieser Widerspruch in ihrer Anschauung, den sie auf keine Weise beseitigen können, diese selbst notwendig untergraben muss; einst-

weilen ist ihnen das Christentum noch eine milchgebende Kuh, das sie daher für unübertrefflich erklären. Aber während dessen klopft schon eine neue Religion immer hörbarer an die Pforten, und allzu lange kann es nicht mehr dauern, dann wird sie sich den Eingang siegreich erzwingen und die ergrauten Wächter an der Leiche mit samt dieser selbst zur Thür hinauswerfen. Ob diese neue Religion die Hartmann'sche Religion des Geistes sein wird, das ist bei der Länge der Zeit, die bis dahin doch immerhin noch verfliessen muss, kaum anzunehmen, sicher aber ist, dass sie nicht vergebens geschrieben sein, sondern in der eventuellen neuen Religion als unschätzbares Bauelement aufgehoben sein wird, sowie die alexandrinische Philosophie des Philo einen wesentlichen Bestandteil im Christentum bildet. Daher ist es auch ganz thöricht und widersinnig, Hartmann etwa dadurch lächerlich machen zu wollen, dass man ihm „die Gründung einer neuen Religion“ zuschreibt, als ob er nicht wüsste, dass zum Agitator und Religionsstifter noch ganz andere Eigenschaften gehören, als ein beschaulicher, stiller Denker sie besitzt, und dass es bei der Rückständigkeit der Massen gegen die kulturtragenden Minoritäten mindestens noch einiger Menschenalter bedarf, ehe der Boden zu einer praktischen religiösen Neubildung im Volke vorbereitet ist. Aber das kann doch den Philosophen nicht hindern, theoretisch sich über dieselbe auszusprechen, er kann es dann getrost der Vorsehung überlassen, wieviel sie davon konservieren wird. Schon jetzt ist die „Religion des Geistes“ eine Macht, die wohl von denkfaulen, mit dem Althergebrachten zufriedenen „Armen im Geiste“ ignoriert werden mag, um die aber Keiner herum kommen kann, dem es wirklich ernst ist mit der Religion und welcher daher von ihrer Besserungsbedürftigkeit durchdrungen ist. Dabei sind alle Einwendungen völlig ohnmächtig, die sonst wohl von theologischer Seite seit Alters her gegen den religiösen Pantheismus vorgebracht werden, weil Hartmanns Immanenzreligion des unbewussten absoluten Geistes sich grundsätzlich von allem bis dahin vorhandenen Pantheismus unterscheidet und als „konkreter Monismus“ eine durchaus neue,

bisher noch unwiderlegte Form desselben darstellt. Einen Teil der Einwendungen, welche gegen dieselbe vorgebracht sind, hat Hartmann selbst unter den Überschriften „Zur Religionsphilosophie“ und „Philosophie und Christentum“ in den Philosophischen Fragen der Gegenwart No. VI und VII widerlegt, die jeder gelesen haben muss, ehe er sein Urteil über „die Religion des Geistes“ abschliesst. Von diesen Widerlegungen richtet sich die erste gegen die Kritik seiner Ideen in O. Pfleiderers Religionsphilophie, der als Optimist die Hauptgedanken Hartmanns so gründlich missverstanden und als christlicher Theologe ein so geringes Verständnis für die wahre religionsphilosophische Bedeutung der „Religion des Geistes“ zeigt, dass seine Einwendungen bei allen Einsichtigen nur ein ärgerliches Kopfschütteln verursachen können. Eine schöne Einleitung aber und zugleich eine Ergänzung zu seiner tiefsinnigen Auffassung des Bösen und des Übels in der Welt bildet der Aufsatz über „die Bedeutung des Leids“ in der Schrift „Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus“.

IV. Aesthetik.

Ausser dem sittlichen und religiösen ist es vor allem das ästhetische Bewusstsein, in welchem der unbewusste absolute Geist sich spiegelt. Gegenstand desselben ist die Idee und zwar in ihrer Erscheinung, in welcher sie in uns die Empfindung der Schönheit erweckt. Schon hieraus geht hervor, dass das Reich der Schönheit oder der Ideen, als welches der eigentliche Sitz der Idealismus ist, allen Materialismus grundsätzlich von sich ausschliesst und dass der Letztere in seinem Anspruch auf absolute Geltung durch die Existenz dieses Reiches der Schönheit eigentlich schon apriori widerlegt wird. Wenn er sich dennoch auch hier eingedrängt hat, wo man ihn am wenigsten vermuten sollte, so liegt der Grund vor allem in einer einseitigen und unwahren Überspannung des Begriffes „Idee" zum Begriff des „Ideals" und in einer hieraus sich ergebenden grundfalschen ästhetischen Anschauung. Nicht zufrieden damit, die Schönheit blos im realen Dasein zu suchen, wo doch so Manches diesem Begriffe zu widersprechen und selbst das Beste nicht ohne irgendwelche Mängel scheint, versetzte man nämlich die Idee nach Platons Vorbild in ein ausserweltliches über Raum und Zeit erhabenes „Reich der Schatten", wo sie in vollster Reinheit und Ungetrübtheit ein ewiges, der Materie entrücktes Leben führen und nur gleichsam getrübt und gebrochen in das Bewusstsein genialer Menschen hineinscheinen sollte, und bildete sich ein, alles, was auf Erden an

Schönheit zu finden, sei nur ein unvollkommenes, in Raum und Zeit auseinander gezerrtes Abbild der „ewigen Ideen“. Dieser unwahre „abstrakte Idealismus“ musste in der Kunst notwendig eine gewisse akademische Richtung zur Folge haben, welche statt seelenvollen individuellen Lebens nur Typen giebt, die aller Bestimmtheit und Innerlichkeit entbehren, da die Idee in ihrem von der Wirklichkeit abstrahierten Dasein natürlich nur typisch und rein formal gedacht werden kann, er begünstigte auch die Flucht der Romantik aus der gegenwärtigen Wirklichkeit hinaus in eine ferne Vergangenheit, sowie ihre Vorliebe für die homerische Götterwelt und phantastische Zustände und Gestalten, vor allem aber nährt er jenes ungesunde, aus der Unbefriedigtheit mit dem realen Dasein hervorgegangene Schwelgen in abstrakten Idealen, die in ihrer Einseitigkeit und Exklusivität niemals Wirklichkeit werden können, und veranlasst den Künstler, in allen seinen Werken das Eintreten für diese einseitig von ihm herausgegriffenen Ideale zur Hauptsache zu machen und die Kunst zum Tendenzmittel zu erniedrigen, wie es in unseren Tagen auch leider der geniale Ibsen gethan hat. Als einen Hauptvertreter dieser abstrakt idealistischen Richtung in der Kunst pflegt man gewöhnlich Schiller anzuführen, und in der That atmet z. B. sein Gedicht „die Ideale und das Leben“, wie Hartmann in den Ges. Stud. u. Aufs. B. VII. gezeigt hat, durchaus diesen Geist, Aber am selben Orte weist Hartmann auch nach, dass Schiller bald nach der Komposition dieses Gedichts die Unwahrheit des abstrakten Idealismus einsah und dies in dem Gedicht „die Ideale“ selbst eingestanden hat. Immerhin lässt es sich nicht leugnen, dass auf Schillers Einfluss ein nicht unbeträchtlicher Teil der ungesunden und für die gesamte Kunst unheilvollen Herrschaft dieser falschen ästhetischen Theorie zurückzuführen ist, und es ist nicht zu verwundern, wenn ihr gegenüber der Materialismus als Rückschlag auftrat.

Hatte der abstrakte Idealismus die Idee gewaltsam von der Wirklichkeit losgelöst und das Sein dualistisch in ein Reich der materiellen Wirklichkeit und ein abstraktes Reich der Ideen zerspalten, so hob der Materialismus das Letztere nun

überhaupt auf und erklärte die Idee für eine blos subjektive menschliche Zuthat, die aber nirgends ein reales Dasein habe und für das Zustandekommen eines Kunstwerks auch ganz überflüssig sei. Hatte jener das Nachbilden der im Geiste angeschauten übersinnlichen Idee in der Wirklichkeit für die wahre Aufgabe der Kunst gehalten, so behauptet nun dieser, da es ja für ihn keine Ideen giebt, das Nachbilden der Wirklichkeit selbst sei ihre einzige und wahre Aufgabe und nicht die Schönheit, sondern die Wahrheit vor allem sichere einem Kunstwerk den höchsten Preis, die Idee aber sei nichts weiter als eine ganz leere Schulabstraktion, von welcher in unserem Zeitalter der Naturwissenschaft eigentlich kein vernünftiger Mensch mehr reden dürfe. Es ist nur die notwendige Konsequenz dieser Ansicht, wenn ihre Vertreter die Schönheit, über die nun einmal ohne den Begriff der Idee nicht hinwegzukommen ist, als überflüssig überhaupt bei Seite schieben und ihren reinen Materialismus unter den Parteischlagwörtern des Naturalismus und Realismus durch einen widerwärtigen Kultus des Abstossenden und Unschönen als des Ideelosen zu bethätigen suchen. Ist einmal die Kunst durch das ganz willkürlich ergriffene Princip der Wahrheit an die Wissenschaft angenähert, so ist es auch nicht mehr zu verwundern, wenn nun auch die Grundgesetze der Wissenschaft als Grundgesetze der Kunst betrachtet und demgemäss auf dieselbe angewandt werden. Da ist es denn wieder einmal die Naturwissenschaft, die mit ihren glänzenden Erfolgen unsern jugendlichen „Stürmern und Drängern“ die Köpfe verdreht und sie in die kindliche Illusion versetzt hat, sie könnten zu gleichen Erfolgen in der Kunst gelangen, wenn sie nach den Gesetzen dieser Wissenschaft verführen, und nun werfen sie in ihren sogenannten ästhetischen Abhandlungen mit einem Eifer, der etwas unendlich Komisches an sich hat, zumal er mit einem ganz gewaltigen Dünkel und dem Anschein von tiefsinniger Weisheit gepaart ist, mit Ausdrücken wie „Kampf ums Dasein“, „Zuchtwahl“ „Vererbung“, „Anpassung“ u. s. w. um sich, dass der alte Darwin seine helle Freude daran hätte haben können, die aber hier garnicht hin-

gehören und sich auf ästhetischem Gebiete als ebenso leer und nichtssagend ausweisen, wie sie in der Naturwissenschaft von Bedeutung sind. Ein geradezu abschreckendes Beispiel dieser Art von Ästhetik ist Wilh. Bölsches in realistischen Kreisen vielgerühmte Schrift über „die naturwissenschaftlichen Grundlagen der Poesie“, ein Büchlein, das mit seinen teils grundverkehrten, teils kindischen Theorien und Postulaten einen so überwältigend komischen Eindruck macht, dass man bei seiner Lektüre aus dem Lachen fast garnicht herauskommt. Der unheilvolle Einfluss des Materialismus und seiner Verkündigerin der Naturwissenschaft zeigt sich auch in dem in erschreckender Weise um sich greifenden, alles uniformierenden, socialdemokratischen Zug in der Kunst, der die Personen und Gegenstände gewissermassen als Atome, d. h. als solche Wesen betrachtet, von denen alle gleich an Wert und keiner vor dem andern etwas voraus hat, eine Theorie, nach welcher man die nebensächlichsten Dinge mit der gleichen Ausführlichkeit und Umständlichkeit behandelt wie die wichtigsten, um nur ja keines derselben zu beeinträchtigen, und das tragische Ende des grössten Helden ästhetisch keinen höheren Wert besitzt als das Kalben einer Kuh.

Grösser als je ist in unsern Tagen die Zerfahrenheit, die in ästhetischen Dingen herrscht. Statt vollkommner, ausgereifter Kunstwerke überall nur unsicher tastendes Probieren und mühselig ausgeklügelte Experimente, die kaum eine reine Befriedigung gewähren. Auf der einen Seite die letzten Todeszuckungen überwundener künstlerischer Richtungen, auf der andern das Siegesgeschrei der „Modernen,“ die aber selbst noch nicht zu festen Regeln gelangt sind — wahrlich, es ist die höchste Zeit, dass Hartmann uns endlich eine Ästhetik geschenkt hat, welche. unabhängig von allem Geschrei der Parteien, nicht nur die hervorragendsten der bisher vorhandenen Behandlungen dieses Gegenstandes einer eingehenden Revision und einer gründlichen, alles Falsche und Einseitige ausscheidenden, höchst bedeutenden und wertvollen Kritik unterwirft, sondern auch die Gesetze des Schönen in neuer Gestalt aufstellt und neu begründet, indem

sie zugleich dem Schönen selbst seine richtige Stellung im Weltganzen anweist.

Schon früher in den „Gesammelten Studien und Aufs.“ hat Hartmann ausser dem oben erwähnten Aufsatze über Schillers Gedichte eine Reihe von vortrefflichen „ästhetischen Studien“ veröffentlicht, die das Beste für seine Ästhetik erhoffen liessen, so z. B. die höchst lesenswerten Abhandlungen „zur Ästhetik des Dramas“, „über ältere und moderne Tragödienstoffe“, „über den Ideengehalt in Göthes Faust“, sowie „über das Problem des Tragischen“, eine Abhandlung, die eine geradezu notwendige Ergänzung zu dem gleichen Abschnitt in der Ästhetik bildet. Am bekanntesten von allen ist wohl der Aufsatz über „Shakespeares Romeo und Julia“ geworden, in welchem Hartmann die bedenklichen Mängel in der Charakterzeichnung der Hauptpersonen dieses vielgerühmten „Hymnus der Liebe“ sowie in der Behandlung des Wesens der Liebe überhaupt aufdeckt, und der unsere blindwütigen Shakespearomanen gewaltig gegen den Philosophen in Harnisch rief, sodass sie eine ganze Gegenliterattur wider ihn schleuderten, weil er es gewagt hatte, ihren Götzen anzugreifen. Alle diese Abhandlungen bilden gleichsam ein Präludium zur grossen Ästhetik und legen Zeugnis ab von dem tiefen Verständnis, das Hartmann auch für die höchsten Werke der Kunst und die notwendig an sie zu stellenden Forderungen besitzt. Gerade dadurch unterscheidet sich seine Ästhetik in vorteilhafter Weise von manchen anderen, dass er, der einst selber die Malerei und Musik mit Erfolg betrieben, tiefer in die Technik und Theorie der wichtigsten Künste eingedrungen ist, als jeder andere sich rühmen kann, der nur eine blos receptive Bekanntschaft mit den vorhandenen Werken der Kunst besitzt. Dass Hartmann sich auch als Dichter versucht und unter dem Pseudonym Karl Robert zwei Dramen „Tristan und Isolde“ und „David und Bathseba“ im Jahre 1871 herausgegeben hat, die leider jetzt im Buchhandel vergriffen sind, das möge hier nur kurz angedeutet werden.

Die „Ästhetik“ Hartmanns zerfällt, wie die Religionsphilosophie in einen historisch-kritischen Teil, der 1886 unter

dem Titel „die deutsche Ästhetik seit Kant“ erschien und in einem im folgende Jahre herausgegebenen systematischen Teil unter dem Titel „die Philosophie des Schönen.“ Im ersten Teile sucht der Verfasser durch die Kritik der vorangegangenen Bearbeitungen der Ästhetik hindurch, sowie durch eine Darstellung der Entwickelung der wichtigsten ästhetischen Specialprobleme seinen eigenen Standpunkt sich zu erringen, und offenbart hier einmal wieder in wahrhaft grossartigster Weise seine eminente kritische und spekulative Befähigung. Als besonderes Verdienst ist es ihm hierbei anzurechnen, dass er auch bisher mehr oder weniger unbeachtet gebliebene Ästhetiker, wie Zeising, Deutinger und vor allem den genialen Trahndorff ans Tageslicht gezogen und ihnen die verdiente Würdigung hat zuteil werden lassen. Die Kritik der Schopenhauerschen Ästhetik sollte eigentlich auch jeder Leser dieses Philosophen gelesen haben, da gerade dieser Teil „der Welt als Wille und Vorstellung“ am meisten geeignet ist, unbefangene Gemüter gefangen zu nehmen und sie mit seinen geistreichen aber vielfach grundfalschen Auseinandersetzungen zu blenden. Insbesondere verdient die Verwerfung seiner Theorie der Musik allseitige Beachtung, auf die sich Schopenhauer selber soviel zugute that, und die bekanntlich eine begeisterte Anerkennung in musikalischen Kreisen, vor allem auch durch Richard Wagner gefunden hat. Das Urteil, welches Hartmann über den vielerwähnten, aber wenig gelesenen Ästhetiker Vischer ausspricht, ist hart, aber sicher nicht ungerecht; das Gleiche gilt auch von seinem Urteil über die in Fachkreisen so unendlich überschätzten Lotze und Fechner, dessen vielgerühmte „Vorschule der Ästhetik“ doch eigentlich nichts weiter ist als ein durchaus unwissenschaftliches, eklektisches Sammelsurium von Bemerkungen, die nirgends durch spekulative Synthesen geleitet und zur umfassenden Einheit zusammengeschlossen sind. Für Studenten, die im Begriffe stehen, zu promovieren und sich nach einem Thema für ihre Dissertation umsehen, ist dieser erste Band der Hartmannschen Ästhetik eine wahre Fundgrube, die ihnen nicht nur eine ganze Reihe von etwa zu behandelnden Thematen bietet, sondern ihnen

zugleich geradezu mustergiltige Beispiele an die Hand giebt, wie derartige Fragen zu behandeln sind. Wer im Übrigen weniger als Ästhetiker oder Litterarhistoriker aus rein wissenschaftlichen Gründen an die Ästhetik herantritt, sondern aus Interesse für die Sache nur für sich selber Belehrung sucht und durch die zum Teil recht schwierigen Erörterungen dieses ersten Bandes abgeschreckt wird, der möge sogleich mit dem zweiten, „der Philosophie des Schönen“, beginnen; Hartmann selbst hat in der Vorrede S. VIII angegeben, in welcher Reihenfolge die Kapitel für philosophisch ungebildete Leser hier etwa vorzunehmen sind.

Hartmann bekämpft in gleicher Weise den abstrakten Idealismus wie den Realismus. Der erstere fehlt darin, dass er die Idee von der Wirklichkeit losreisst und sie in ein übersinnliches Jenseits versetzt, als ob sie ohne Sinnlichkeit noch schön sein könnte! Der Letztere dagegen verkennt durchaus die Aufgabe der Kunst und das Wesen des Schönen, wenn er die Idee verbannt und die Wahrheit an die Stelle der Schönheit setzen will. Die Wahrheit ist nicht schön und die Schönheit nicht wahr. Denn Wahrheit ist die Übereinstimmung eines subjektiven Bewusstseinsinhalts mit dem objektiven realen Dasein. Es ist die Aufgabe der Wissenschaft, den Bewusstseinsinhalt so umzuformen, dass er mit der objektiven Realität des bewusstseinstranscendenten Daseins übereinstimmt. „Diese Umbildung muss aber notwendig eine solche sein, bei welcher die ursprünglich gegebene Schönheit des Sinnenscheins verloren geht, weil die objektive reale Aussenwelt unmittelbar, d. h. abgesehen davon, dass sie Ursache der subjektiven Erscheinung werden kann, keine Schönheit besitzt, also auch ihr adäquates Nachbild im Bewusstsein keine Schönheit besitzen darf.“ Der ausführliche Nachweis, dass die Schönheit immer nur in der subjektiven Erscheinung, aber niemals draussen in der Aussenwelt existiert, ist der Ausgangspunkt der ganzen Hartmannschen Ästhetik und das Fundament, auf welchem dieselbe sich induktiv aufbaut. „Der ästhetische Schein ist als reiner Schein ein auf alle Wahrheit verzichtender, und als sinnlicher Schein

ein der begrifflichen und reflexionsmässigen Form der Wahrheit entgegengesetzter.“ Anders liegt die Sache, wenn man das Wort „Wahrheit“ statt im realistischen im idealistischen Sinne nimmt und darunter die Übereinstimmung des subjektiven Bewusstseinsinhalts mit dem innern Wesen und Grunde der objektiv-realen Erscheinungswelt versteht, welcher zugleich der Grund des subjektiven Bewusstseins sein muss. Dieses gemeinsame Wesen nämlich, als das die Beschaffenheit beider Sphären des Daseins und Bewusstseins Bestimmende, muss notwendig ein Ideales sein, das jenseits der realen Welt der Individuation sich befindet und diese nur als Durchgangspunkt und Mittelglied benutzt, um sich im Bewusstsein zu manifestieren. Die Übereinstimmung des Bewusstseinsinhalts mit diesem idealen Wesen und Grunde der Welt oder die idealistische Wahrheit, die nicht demonstriert, sondern nur von dem empfänglichen Sinne implicite erfasst und gefühlsmässig oder ahnungsvoll ergriffen werden kann, sie ist die einzige Wahrheit, deren das Schöne fähig und bedürftig ist. „Die idealistische Wahrheit des der realistischen Wahrheit entbehrenden (d. h. ästhetischen) Scheins ist selbst die Schönheit, und schön ist nichts Anderes als der der realistischen Wahrheit entbehrende (d. h. ästhetische) Schein, sofern er idealistische Wahrheit hat.“ Diese Wahrheit aber können der Naturalismus und Realismus garnicht anerkennen, weil sie in ihrem ästhetischen Materialismus die Idee verwerfen, die doch eben das Bestimmende der Schönheit ist, und daher entspringen alle ihre absurden Konsequenzen. Schon der Name „Realismus“ ist ein Unbegriff, weil das Schöne sich sowohl seiner Form, als auch seinem Inhalt nach ausschliesslich in der Sphäre der Idealität bewegt und das Reale als solches schlechthin ausserhalb des ästhetischen Gebietes fällt; von einer „realistischen“ Ästhetik zu reden, ist daher auch, streng genommen, ein Widersinn. Das Schöne ist das Scheinen der Idee, und zwar erscheint die Idee in der konkreten Phänomenalität. „Das Ideale kann nur im Realen sein, und es giebt nichts Reales, was ideeverlassen in der Welt stände; es giebt keine Schönheit als in der Sinnenwelt, und es

giebt nichts so Unscheinbares in dieser Sinnenwelt, dem nicht durch einen Schimmer von Schönheit eine gewisse ideale Verklärung zu Teil würde.“ Hiermit ist der abstrakte Idealismus in gleicher Weise wie der Realismus überwunden, und beide sind aufgehoben in den allein wahren Standpunkt des „konkreten Idealismus“, welcher der Idee sowohl wie der konkreten Wirklichkeit das ihnen gebührende Recht zu Teil werden lässt.

Was die Ausführung der Hartmann'schen Ästhetik im Einzelnen betrifft, so können hier leider nur einige Hauptpunkte, die von besonderem Interesse sind, hervorgehoben werden. Da ist denn vor allem die ganz vortrefflich behandelte Lehre von den Konkretionsstufen des Schönen zu erwähnen, in welcher die Besonderungen dieses Begriffs in seiner stufenweisen Entwickelung von den einfachsten bis zu den höchsten Gestaltungen aufgezeigt werden. Die ausführliche Darstellung dieses Gegenstandes, von welchem bisher immer nur einige zusammenhangslose Anläufe vorhanden waren, ist eine völlig originale Leistung Hartmanns, die ihm für immer einen ehrenvollen Platz in der gesamten Geschichte der Ästhetik sichert, ebenso wie seine Behandlung des Hässlichen als Mittel des Charakteristischen, eine Forderung, die von der ganzen Ästhetik erhoben ist, ohne bisher ihre Erfüllung gefunden zu haben. Auch die Lehre von den Modifikationen des Schönen enthält viel Bedeutendes und Originales. So hat das Tragische und Humoristische wohl nirgends eine allseitigere und in das innerste Wesen der Sache tiefer eindringende Behandlung gefunden, wenngleich nicht jeder gerade hier dem Philosophen in allen Punkten wird zustimmen wollen. Zugleich mit der bereits oben erwähnten grundlegenden Ausführung über den Begriff des ästhetischen Scheins bilden diese Abschnitte den Kern der Hartmann'schen und das Fundament aller Ästhetik überhaupt, das wohl noch in einzelnen Punkten weiter ausgebaut, aber schwerlich jemals wird erschüttert werden können; sie sind somit als eine unverlierbare Errungenschaft der modernen Aesthetik zu betrachten, die in ihnen endlich einen festen Halt und eine wahrhaft wissenschaftliche Behandlung gefunden hat.

Das zweite Buch, welches vom Dasein des Schönen in Natur und Kunst, sowie von seiner Entstehung handelt, tritt insofern merklich hinter das erste zurück, als der Verfasser, wie er ausdrücklich selbst hervorhebt, hier auch nicht mehr geben wollte, als eine fragmentarische Skizze, bei welcher es ihm nur darauf ankam, über einige streitige Fragen seine Meinung zu äussern und für die Verteilung des weiteren Stoffes den Rahmen anzugeben. Aber auch so enthält dasselbe eine Fülle von vortrefflichen Bemerkungen und Einzelausführungen zum Teil höchst originaler Art, wie die zwar anfangs befremdende, aber durchaus richtige und wertvolle Einteilung der Künste oder die Verwendung der hypnotischen Erscheinungen zur Erklärung der künstlerischen Produktivität. Dieses Kapitel über die Entstehung des Kunstschönen möchte ich überhaupt für das Beste und Treffendste erklären, was über diesen Gegenstand jemals geschrieben worden ist, da Hartmann, statt, wie es sonst an dieser Stelle üblich ist, mit schönen Worten um die Sache herumzureden, das schwierige Problem direkt beim Schopfe fasst und mit einer Klarheit und Deutlichkeit hinstellt, dass kaum ein ungelöster Rest mehr übrig zu bleiben scheint. Sehr lesenswert und für jeden Kunstfreund und ausübenden Künstler von höchstem Interesse sind die Bemerkungen Hartmanns über die neuerdings mehr und mehr in Mode kommende Bemalung der Plastik, sowie über die Umgestaltung unserer modernen durch ihre unästhetische Verquickung von Realitäten und ausserästhetischen patriotischen Zwecken zum grössten Teil höchst unkünstlerischen Panoramen zu wahrhaft ästhetischen Kunstwerken, durch welche sich ebenso die Abneigung der idealistischen Künstler und Kunstfreunde gegen dieselben legen, wie die Einbildung der antiidealistischen Revolutionäre in der Kunst in nichts zerfliessen würde, als ob vom Panorama eine realistische Reform der bildenden Künste überhaupt ausgehen könnte. Dass Hartmann die von fast allen Ästhetikern unberüksichtigt gelassene oder gar missachtete Schauspielkunst, über welche er viel vortreffliche Bemerkungen vorbringt, endlich in den ihr trotz ihrer Unselbständigkeit gebührenden Rang der

freien Künste einsetzt, und ebenso der kontemplativen Lyrik, die seichten Köpfen und tändelnden Dichtern von jeher ein Dorn im Auge gewesen ist, eine liebevolle Würdigung zu Teil werden lässt und sie als den Gipfel der Gefühlslyrik überhaupt hinstellt, das ist ihm nicht hoch genug anzurechnen und beweist von neuem die von allen gangbaren Vorurteilen unabhängige Selbständigkeit und Freiheit seines künstlerischen Geschmacks. Im Übrigen wird man gerade gegen diese Ausführungen über das Dasein des Schönen in den einzelnen Künsten manches einzuwenden haben, was aber dennoch die hohe Bedeutung und den Wert derselben nicht beeinträchtigen, ja, vielmehr nur zur Belehrung dienen kann, da aus den Fehlern bedeutender Köpfe bekanntlich oft mehr zu lernen ist als aus den richtigen Auseinandersetzungen der mittelmässigen. Rechnet man zu allen ihren inneren Vorzügen die musterhafte Klarheit der Darstellung hinzu, die hier eine gewisse imperatorische, alles Überflüssige bei Seite lassende Prägnanz erreicht hat, wie in keinem anderen Werke dieses Philosophen, und sich gleich weit entfernt hält von blumenreicher Schönrednerei à la Carrière wie von abstrakter Nüchternheit des Ausdrucks, so ist seine Ästhetik unzweifelhaft die höchste Leistung, zu welcher diese Wissenschaft sich bis heute aufgeschwungen hat, und Hartmann braucht den Vergleich mit Kant nicht zu scheuen, der in gleicher Weise die Ästhetik des vorigen Jahrhunderts mit seiner „Kritik der Urteilskraft“ abschloss.

V. Erkenntnistheorie.

Noch in anderer Beziehung liegt der Vergleich mit Kant nahe, wenn wir nämlich Hartmanns Leistungen auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie betrachten. Hier aber wird es nötig sein, vorher einen Blick auf die herrschenden philosophischen Richtungen zu werfen und zu sehen, welche Stellung die Fachkreise dem Philosophen gegenüber bisher eingenommen haben. Das ungeheure Aufsehen, welches die „Philosophie des Unbewussten" seiner Zeit bei ihrem Erscheinen erregte, konnte natürlich auch die Kathederphilosophie nicht unberührt lassen, aber es gab nur sehr wenige rühmliche Ausnahmen unter ihr, die ein Wort der Anerkennung über den Wert und die hohe Bedeutung des neuen Werkes fanden. Ein Teil sprach souverän sein Verdammungsurteil nicht immer gerade in sehr anständigen und sachgemässen Ausdrücken über dasselbe aus, während die meisten sich die Sache jedenfalls dadurch am bequemsten machten, dass sie die „Philosophie des Unbewussten" einfach ignorierten und sich wohl hüteten, einmal ein Wörtlein über dieselbe fallen zu lassen. Man kann nicht sagen, dass dieses Verhalten im Laufe der verflossenen zwanzig Jahre von dieser Seite her sich wesentlich gebessert hätte. Wann erfährt der Student vom Katheder herab wohl etwas von Hartmannscher Philosophie? Und wenn dessen Name schon einmal erwähnt wird, wann geschieht es anders als um mit einem spöttischen Achselzucken über die „verkehrten und verbohrten" Ansichten dieses Mannes zur Tagesordnung über zu

gehen? Wahrlich, wenn man beobachtet, mit welchem Eifer die Studenten alle Aussagen der Professoren in ihr Kollegienheft notieren und gläubig auf die Worte des Meisters schwören, dann ist es kein Wunder, wenn sie nachher so grundverkehrte und verzerrte Anschauungen über diese Philosophie in ihren Gehirnen mit sich herumtragen! Wenn man darauf achtet, wie weise und behutsam die Meister Hartmanns Ansichten in ihren Vorträgen umgehen, auch wenn der Gegenstand es noch so nahe liegt, während sie oft die unbedeutendsten Namen und albernsten Theorien mit aller Gründlichkeit erwähnen, dann muss man sich doch wirklich fragen, ob dieses von ihnen böser Wille ist, oder ob sie vielleicht die Werke dieses Philosophen überhaupt nicht kennen, wo ein so unwissenschaftliches und seltsames Verfahren dann allerdings nicht mehr zu bewundern ist. Giebt es doch selbst in unseren Tagen noch Leute, die bandwurmartige Episteln gegen den Pessimismus schreiben, ohne Hartmanns auch nur mit einem Worte zu erwähnen. Man sollte meinen, die grossen Werke Hartmanns, welche derselbe nach der Philosophie des Unbewussten veröffentlicht hat, und die turmhoch dastehen über den meisten Erzeugnissen der Zunftphilosophie, seien für diese überhaupt nicht geschrieben worden. Der Grund für das eigentümliche Verhalten derselben Hartmann gegenüber liegt nicht sowohl darin, dass dieser nicht mit zur Zunft gehört, sondern, ausserhalb der philosophischen Fachkreise stehend, ein unabhängiges, um alle zünftlerischen Verpflichtungen unbekümmertes Leben führt, auch nicht darin, dass Hartmann wie Schopenhauer sich öfter höchst ungünstig und unumwunden über dieselbe ausgesprochen hat, wenn auch in einem weit massvolleren und sachgemässeren Tone als sein ebenso unzünftiger Vorgänger, z. B. in der Darstellung seines Entwickelungsganges in den Ges. Stud. und Aufs. No. I, in den Aufsätzen „Zur Reform des Universitätsunterrichts" und das „Philosophiestudium" in den „Modernen Problemen" No. VI und VII, vor allem aber in der Darstellung der Schicksale seiner Philosophie in ihrem ersten Jahrzehnt in den „Philosophischen Fragen der Gegenwart" No. I, wo

Hartmann die wahrhaft traurigen Zustände in der Katheder-philosophie und der Philosophie studierenden Jugend mit schonungsloser Offenheit geisselt. Der wahre Grund ist vor allem in den allgemeinen Zuständen dieser Kathederphilosophie selbst zu suchen, die entweder, ohne sich um Metaphysik zu bekümmern, in den Materialismus eines geistlosen toten Buchstabenkultus versunken, an den Werken der grossen Philosophen mehr Philologie als Philosophie treibt oder gar überhaupt die Metaphysik von Grund aus missachtet und mit Berufung auf den Namen Kants die Erkenntnistheorie zur fast ausschliesslich von ihr gepflegten Disciplin der Philosophie gemacht hat, neben welcher dann höchstens noch die Psychologie in Betracht kommt.

Der materialistische Zug unseres Zeitalters ist es, der auch hier seinen unheilvollen Einfluss geltend gemacht hat. Als nämlich in Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer u. s. w. der deutsche Geist in so unerhört schneller Aufeinanderfolge die bedeutendsten philosophischen Leistungen zutage förderte, da trat mit dem Tode der beiden letzteren auch in der Zunftphilosophie eine Ermattung ein, welche dieselbe um so lieber zur Umkehr mahnte und sie antrieb, einen Rückhalt bei der Naturwissenschaft zu suchen, als sie selbst den Werken jener grossen Philosophen nichts Ähnliches an die Stelle zu setzen hatte und auch, geblendet durch die Erfolge der Naturwissenschaft, denen die grosse Menge nun ihr ganzes Interesse entgegenbrachte, mit dieser eine Art Vertrag glaubte schliessen zu müssen, wenn sie nicht allen Ansehens verlustig gehen wollte. Eigentlich hätte sie nun bei den Atomen und Molekülen und den physikalischen und physiologischen Gesetzen Halt machen müssen, wenn sie sich wahrhaft den Dank der Naturwissenschaft hätten verdienen wollen, die sich natürlich über dieses Entgegenkommen von seiten der Philosophen nicht wenig freute; denn wenn sie dieselben im Grunde auch über die Achseln ansah, so konnte ihr diese Bundesgenossenschaft doch nur angenehm sein. Allein auf die Kraftstoffelei und die kindlichen Theorien des Materialismus zu schwören, dazu waren unsere Philosophen denn doch zu gescheit, und so zogen sie es denn vor, lieber

gleich noch einen Schritt weiter nach rückwärts zu machen, die Periode der Identitätsphilosophie zu ignorieren, als wäre sie einfach nicht dagewesen, und wieder mit dem alten Kant zu beginnen, den sie nun plötzlich für den Philosophen aller Philosophen erklärten, über den hinaus ein wesentlicher Fortschritt nicht mehr möglich sei. Dass sie hiermit auch zugleich eines der Hauptgesetze der Naturwissenschaft, nämlich das Darwin'sche Gesetz der Entwickelung ignorierten, nach welchem es doch höchst wunderbar wäre, wenn allein die Philosophie eine Ausnahme machen und keines wahren Fortschrittes mehr fähig sein sollte, das kam hierbei umsoweniger inbetracht, als die Vorteile, die sie auf der andern Seite gewannen, garnicht hoch genug konnten veranschlagt werden. Nicht nur empfahl sich nämlich der Neukantianismus, wie ihn z. B. Albert Lange in seiner „Geschichte des Materialismus“ vertritt, durch seine freundschaftliche Beziehung zur Naturwissenschaft, indem man mit ihm einerseits die albernsten und unphilosophischesten Theorien der Physiker und Physiologen, ohne viel Worte darüber zu verlieren, acceptieren konnte, während man sich doch anderseits seinen höheren „philosophischen“ Standpunkt bewahrte, von dem aus man hinter dem Rücken der Naturforscher erhaben über ihre Kindereien die Achseln zuckte mit dem Gedanken, dass dies alles doch eigentlich Unsinn sei, sondern er empfahl sich auch vor allem durch seine leichte Fasslichkeit und Bequemlichkeit, da ein richtiger Neukantianer sich um die leidige Metaphysik nicht mehr zu kümmern braucht und dadurch seine Philosophie sich ganz wesentlich vereinfacht. Das letztere Moment musste demselben auch bei der Jugend eine günstige Aufnahme sichern, denn durch das Wissen, dass man nichts wissen kann, was das Grunddogma dieser reinen Ignoranzphilosophie ist, hat man ja den höchsten Gipfel der Weisheit erreicht und dadurch die wohlthuende Berechtigung gewonnen, auf Männer wie Platon, Spinoza und Hegel mit souveräner Verachtung hinabzusehen, weil sie so dumm und verbohrt sein konnten, ihr Leben metaphysischen Problemen zu widmen. Zugleich brauchten auch die Naturforscher sich nur ein wenig mit dieser Art von Philo-

sophie bekannt zu machen, um den Vorwurf mit gutem Gewissen von sich abweisen zu können, dass sie von Philosophie bedauerlicher Weise nichts verständen; hatten sie doch nun gleichsam die Quintessenz aller Weisheit in der Tasche. Die Gutmütigen! sie merkten es garnicht, dass diese Philosophie den notwendigsten Principien ihrer eigenen Wissenschaft in gröbster Weise Hohn sprach, dass sie ihr den Boden unter den Füssen entzog und so dieselbe eigentlich unmöglich machte, sie sahen es in ihren arglosen Herzen garnicht ein, dass sie konsequenter Weise nur entweder Neukantianer oder Naturforscher, aber keinesfalls beides zugleich sein konnten, weil sie einen viel zu gesunden Menschenverstand besassen, um die haarsträubenden Zumutungen, welche diese Philosophie an sie stellte, überhaupt auch nur in einem gesunden Hirn für möglich zu halten.

Nichts ist in dieser Hinsicht mehr zu wünschen, als dass nicht nur alle Naturforscher, sondern alle Schwärmer für den Neukantianismus überhaupt die Hartmann'sche Widerlegung desselben, der von Lange instauriert und seinem Schüler Vaihinger durchgeführt und auf die Spitze getrieben ist, auf welcher seine grenzenlose Absurdität jedem Einsichtigen schon ohne weiteres einleuchten muss, in seiner Schrift über „Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus“ (1877) recht gründlich und gewissenhaft durchlesen möchten. Höchst interessant an dieser Kritik, die zu seinen besten kritischen Arbeiten überhaupt gehört, ist der Nachweis Hartmanns, dass Vaihinger konsequenter Weise, wenn er seine eigenen Ansichten zu Ende dächte, eigentlich auf den Standpunkt der „Philosophie des Unbewussten“ hinübertreten müsste und dass ihn nur noch ein völlig grundloses Vorurteil abhält, seinen Skepticismus zum Panpsychismus umzubilden.

Hätte der Neukantianismus mit seinem subjektiven Idealismus recht, wäre Kants Meinung wirklich so unumstösslich, dass es dem Menschen schlechterdings unmöglich sei, über seinen subjektiven Vorstellungsgehalt hinauszukommen, dann wäre es allerdings ein ganz fruchtloses Bemühen, metaphysische Probleme, die jenseits aller Vorstellungswelt liegen oder transcendent sind,

vom eigenen subjektiven Standpunkt aus lösen zu wollen, dann müssten wir auf alle wahre Erkenntnis verzichten und uns höchstens mit der erdichteten Welt des Glaubens begnügen.

Nun hat aber Hartmann in seiner „Kritischen Grundlegung des transcendentalen Realismus" (1875) gezeigt, dass der subjektive Idealismus Kants überhaupt garnicht die wahre und einzige Meinung dieses Philosophen ist, sondern dass sich neben demselben schon bei ihm eine stark realistische Unterströmung findet, die überall dem ersteren widerstreitet, und dass der ganze Inhalt der „Kritik der reinen Vernunft" nichts weiter ist als das Ringen Kants mit diesen beiden Theorien, die bei ihm aber noch nicht ihre Versöhnung gefunden haben. Ist hiernach der Anspruch der Neukantianer ganz unbegründet, die wahren Interpreten Kants zu sein, da sie nur die eine Seite der Kant'schen Philosophie historisch treu wiedergeben und die Berufung auf Kant nur dazu dient, ihrer eigenen Meinung mehr Ansehen zu verschaffen, so ist diese Meinung selbst, wie Hartmann unumstösslich nachgewiesen hat, vor den scharfen Augen der Kritik nicht nur in jeder Beziehung völlig unhaltbar, sondern sie ist auch in ihren Konsequenzen so absurd, dass man glauben könnte, sie sei eher in einem Tollhaus entsprungen, als im Kopfe eines vernünftigen Menschen. Der konsequente subjektive Idealismus, welcher das Dasein zu einem blossen Traum verflüchtigt und zwar zu einem solchen, der nicht einmal von einem substantiellen Träumer geträumt wird, zu einem Traume, der blos sein eigenes Dasein träumt, dieser absolute Wahnsinn des ein Etwas scheinenden Nichts, er macht eigentlich alles praktische Handeln unmöglich und ist deshalb auch im höchsten Grade unsittlich. Schopenhauer hatte wenigstens den Mut der Konsequenz, den Quietismus und die Askese als ethische Forderungen hinzustellen, die man fälschlicher Weise aus seinem Pessimismus abgeleitet hat, während sie doch aus seinem subjektiven Idealismus stammen; die modernen Anhänger Kants dagegen verschliessen ihre Augen gewaltsam gegen diese Konsequenzen, weil sie dieselben nicht sehen wollen, ja, sie bilden sich gar noch ein, mit der durch und durch realistischen

Naturwissenschaft auf gutem Fusse stehen zu können, als wenn die Naturforscher das Vertraulichthun dieser Klasse von Philosophen mit ihrer Wissenschaft sich nicht bald genug ernstlich verbitten würden, begriffen sie nur erst, dass es sich um einen Standpunkt handelt, der in naturwissenschaftlicher Hinsicht zurückgeblieben ist hinter dem eines verständigen Untersekundaners. Da der ganze subjektive Idealismus an Kants transcendentaler Aesthetik hängt, d. h. an der Lehre, dass Raum und Zeit blos subjektive Formen unserer Anschauungen seien, jenseit unseres Bewusstseins aber keine Geltung hätten, so ist es eine höchst verdienstliche Leistung Hartmanns, durch die gründliche Widerlegung der kantischen Beweise für die Subjektivität von Raum und Zeit das Vorurteil, als ob diese Beweise wirklich so unumstösslich seien, wie Schopenhauer und die Kantianer behaupten, endlich einmal in seiner ganzen Haltlosigkeit aufgedeckt und damit das unverdiente Ansehen, welches die transcendentale Aesthetik in der Wissenschaft geniesst, energisch und rücksichtslos erschüttert zu haben. Hartmann selbst hat in der erwähnten Schrift die Brücke aufgezeigt, die aus der subjektiven Bewusstseinswelt in die transcendente Welt des objektiven Daseins hinüberführt, und aus den Andeutungen Kants heraus seinen eigenen Standpunkt des „transcendentalen Realismus“ entwickelt, nach welchem die Anschauungs- und Denkformen zwar subjektiv sind, wie auch Kant behauptet, aber zugleich in der objektiven Welt Geltung haben, und die Welt nicht ein ganz sinnloses Traumbild ist, sondern ein objektives reales Dasein hat, das sich in unserm Bewusstsein als Vorstellung spiegelt. Nur so lösen sich auf die allereinfachste Weise die schwierigsten Probleme der Erkenntnistheorie, nur auf diesem Standpunkt ist eine Vereinigung zwischen Philosophie und Naturwissenschaft möglich, zwischen denen seit Kant eine tiefe Kluft besteht, welche der moderne Kantianismus zwar listig zu verschleiern, aber auf keine Weise zu überbrücken vermag, und der heisse Kampf zwischen erkenntnistheoretischen Realisten und Idealisten findet endlich im transcendentalen Realismus seinen Abschluss.

Dass dieser Standpunkt in der That der einzige wissenschaftlich haltbare ist, das hat Hartmann wieder in seinem neuesten Werke „Das Grundproblem der Erkenntnistheorie“ (1889) nachgewiesen, nachdem er denselben bereits früher in der höchst lesenswerten kleinen Schrift über „J. H. von Kirchmanns erkenntnistheoretischen Realismus“ (1875), sowie auch in mehreren kleineren Abhandlungen, wie den Aufsätzen über „Volkelts Erkenntnistheorie“, über „Biedermann und Rehmkes reinen Realismus“ in den „Kritischen Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart“ gegen Angriffe verschiedener Gegner verteidigt, vertieft, erweitert und neu begründet hat. Hier in seinem jüngsten Werke giebt Hartmann eine Darstellung der übrigen erkenntnistheoretischen Standpunkte, vor allem des naiven Realismus und des transcendentalen Idealismus und zeigt durch eine scharfe Beleuchtung und eine geradezu meisterhafte Widerlegung derselben, dass sie samt und sonders unhaltbar sind und über sich selbst zum transcendentalen Realismus hinüberweisen, der nach seiner sowohl deduktiven als induktiven Begründung auf dem Grabe der andern als einzig lachender Erbe übrig bleibt. Könnte man unsere studierende Jugend, die so hoch dasitzt auf dem Steckenpferde der neukantischen Erkenntnistheorie, veranlassen, die „Kritische Grundlegung“ und die Schrift über „das Grundproblem der Erkenntnistheorie“ recht gründlich zu studieren, deren Lektüre noch dazu für jeden philosophischen Kopf ein wahrer Genuss ist, ihre blasierte Missachtung der Metaphysik würde wahrscheinlich gar bald ein Ende nehmen und einem ruhigeren Urteil über dieselbe weichen müssen, denn sie steht heute weniger deshalb in Ungunst, weil sie etwa nichts zu leisten vermöchte, als weil so wenigeda sind, um in ihr etwas zu leisten. Ich wenigstens bin überzeugt, dass jeder, der jene Schriften einmal ernstlich durchgelesen hat, durch ihre Lektüre ein für alle Mal gefeit ist gegen allen und jeden Einfluss des Neukantianismus, welcher sich jetzt hochmütig auf den Kathedern breit macht und den vertrauensseligen jungen Leuten die Köpfe verdreht, weil er beim ersten Anblick so ausserordentlich viel Plausibles

für sich zu haben scheint, während er doch so grundverkehrt ist. Wenn die Wahrheit des transcendentalen Realismus erst allseitig auch von ihren heutigen Gegnern anerkannt sein wird, die jetzt schon sich immer mehr Terrain erobert, dann können die Parteien die Waffen niederlegen und sich freundschaftlich zur Versöhnung die Hände reichen, die so lange mit einander im Kampfe gelegen. Eduard v. Hartmann aber gebührt der Ruhm, dem hundertjährigen Streite endlich ein Ende gemacht und die rechte Losung gefunden zu haben, unter der die nunmehr geeinte Philosophie um so energischer ihren Kampf gegen Finsternis und Verdummung fortführen kann, um die leuchtende Fackel des menschlichen Geistes immer weiter und weiter voranzutragen. Wenn alles Übrige von ihm auch untergehen sollte, seine erkenntnistheoretischen Leistungen allein sichern ihm einen Platz in der Geschichte der Philosophie, den ihm keiner seiner Gegner wird streitig machen können.

VI. Metaphysik.

Wer es nach Hartmanns Hinwegräumung der Schranken, die der Kantianismus und Positivismus vor das Erkennen setzen möchten, sowie nach seinen ausführlichen und klaren Auseinandersetzungen noch nicht eingesehen hat, dass Metaphysik nicht allein möglich, sondern auch im höchsten Grade notwendig ist, dem ist überhaupt nicht mehr zu helfen, sei es, dass er sich in seine gegenteilige Ansicht so hineingebohrt hat, dass es ihm ganz unmöglich ist, wieder herauszukommen, sei es, dass er überhaupt unfähig ist zu dieser Einsicht, in welchem Falle ihm dann allerdings zu raten wäre, die Philosophie an den Nagel zu hängen und Naturwissenschaft zu studieren oder lieber noch ein Handwerk zu ergreifen, als über diese Dinge mitzusprechen, von denen er doch nichts versteht. Es ist völlig willkürlich und unphilosophisch in Kant das A und O aller Philosophie zu sehen, und alles, was über seinen Standpunkt hinausgeht, ganz einfach zu ignorieren. Dem gegenüber muss immer wieder darauf hingewiesen werden, dass Kant allerdings als Begründer der neuesten Philosophie, in welchem fast alle späteren Richtungen bereits im Keime vorgebildet sind, der höchsten Verehrung würdig ist, dass aber sein Standpuukt, genau betrachtet, noch ein durchaus unfertiger genannt werden muss, der in den wesentlichsten Punkten noch nicht über die Negation hinweggekommen ist, und dass die wahrhaft grossen und positiven Leistungen der Philosophie erst bei seinen

Nachfolgern gefunden werden können.

Die Zunftphilosophie, die auf Kant zu schwören pflegt, glaubt durch ihre Principienlosigkeit und Verzichtleistung auf jeden eigenen positiven metaphysischen Standpunkt, sich ein gewisses Recht erworben zu haben, ihre Specialfächer und Liebhabereien um so ungestörter betreiben zu können, sie hat daher auch heute mit wenigen rühmlichen Ausnahmen den grossen Blick für das Ganze verloren, sie verachtet alle Metaphysik, also auch diejenige Hartmanns, und wenn sie schon einmal über Metaphysik ein anerkennendes Wort aussprechen soll, so weist sie auf Lotze, der ja auch einer von den Ihrigen war, und dessen Metaphysik den Vorteil hat, dass sie der angebeteten Naturwissenschaft nicht gerade widerspricht und dazu vor allem auch die Gottesanschauung des Staates, in dessen Besoldung sie stehen, nämlich den jüdisch-christlichen Theismus anerkennt. Wie Hartmann sich zu diesem Metaphysiker stellt, darüber hat er sich in seiner ausgezeichneten Schrift über „Lotzes Philosophie“ (1888) offen ausgesprochen, einem Muster von gründlicher, objektiver Kritik, die jeder Verehrer Lotze's gelesen haben sollte, die aber auch für die genauere Kenntnis der Philosophie Hartmann's von höchster Wichtigkeit ist, da dieser hier überall Gelegenheit nimmt, an der Hand der Kritik der Lotze'schen Ideen seinen eigenen Standpunkt noch fester zu begründen und dabei sich über die tiefsten metaphysischen Probleme auszusprechen. Wohl nirgends kommt der Gegensatz in den Ideen dieser beiden Philosophen zu deutlicherer Erscheinung als in ihrer Ansicht über das Wesen Gottes, der von Lotze bekanntlich für persönlich gehalten wird. Die haarscharfe Widerlegung des berühmten Lotze'schen Beweises für diese Meinung, welche nicht unwesentlich zur Hochachtung seiner Philosophie beigetragen und dieselbe sogar in theologischen Kreisen empfohlen hat, und der unumstössliche Nachweis, dass Gott nicht anders als unpersönlich gedacht werden kann, gehört zu dem Glänzendsten, was Hartmann geschrieben, und es ist nur aus ihrem Herzensbedürfnis zu erklären, wenn selbst im Übrigen höchst gescheidte Leute dieses eigentlich selbstverständliche Faktum nicht zu-

geben wollen oder gar die Unbewusstheit Gottes für eine eigensinnige Schrulle des Philosophen halten, einem Herzensbedürfnis, das als solches mit Wissenschaft natürlich nicht das Geringste gemein hat.

Was nun Hartmanns eigene Metaphysik anbetrifft, die vor allem in der „Philosophie des Unbewussten" niedergelegt ist, so pflegt man noch häufig in dieser Beziehung den Philosophen als einen Anhänger oder Schüler Schopenhauers zu bezeichnen. Trotzdem dieser Zusammenhang bei näherer Betrachtung sich als ein durchaus äusserlicher erweist und die Schopenhauerianer selbst, die ihn anfangs als einen der ihrigen betrachteten, diese Meinung längst als einen Irrtum erkannt, ja, sich feindselig gegen den scheinbaren Verbündeten gewandt haben, spukt sie doch noch immer selbst in philosophischen Werken herum und wird vom grossen Publikum gedankenlos nachgesprochen, das bekanntlich, zumal in unserem lieben Vaterlande, immer froh ist, wenn es eine Devise hat, worunter es eine Person oder ein Faktum rubricieren kann. Hartmann selbst hat alles Mögliche gethan, um diese falsche Ansicht zu zerstreuen, ja, sie womöglich gar nicht erst aufkommen zu lassen. Bekanntlich ist Schopenhauer von Niemandem schärfer und treffender kritisiert worden, als von Hartmann. Schon in der „Philosophie des Unbewussten" hat dieser überall seine Abweichungen von Schopenhauer, welche gerade die allerwichtigsten Punkte betreffen, deutlich und mit Entschiedenheit hervorgehoben, und in seiner Schrift über den „Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus", die hervorragendsten Schüler des Frankfurter Philosophen, nämlich Frauenstädt („Neue Briefe über die Schopenhauersche Philosophie" und Bahnsen „Beiträge zur Charakterologie", „Zur Philosophie der Geschichte", „Metaphysiche Voruntersuchung zum Verhältnis zwischen Wille und Motiv") einer scharfsinnigen und eingehenden Kritik unterworfen, bei welcher es sich ebenfalls deutlich herausstellt, dass er Schopenhauer weit ferner steht, als man vielleicht im ersten Augenblick anzunehmen geneigt ist. Die wichtigsten Momente zusammenfassend, hat Hartmann sich end-

lich in den „Philosophischen Fragen der Gegenwart“ Nr. II in dem Aufsatz „mein Verhältnis zu Schopenhauer“ über diesen Punkt endgiltig ausgesprochen, sodass es hinfort nur Mangel an der nötigen Sachkenntnis beweist, wenn einer ihn heute noch als Schopenhauerianer bezeichnet. Dass aber Hartmann, obwohl er Schopenhauers Fehler überall rücksichtslos aufdeckt, auch die Vorzüge und die hohe Bedeutung desselben vollauf anerkennt und zu würdigen versteht, das hat er in dem sehr lesenswerten Aufsatz „zu Schopenhauers hundertjährigem Geburtstag“ in den „Kritischen Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart“ No. II bewiesen, welcher der blinden Vergötterung Schopenhauers auf der einen und seiner ebenso ungerechten und thörichten Missachtung auf der anderen Seite gegenüber den wohlthuendsten Eindruck auf jeden Leser hervorbringt.

Weit eher als einen Schopenhauerianer könnte man Hartmann einen Anhänger Schellings, und zwar aus dessen letzter „positiven“ Periode nennen, wenn man nämlich ganz ausschliesslich seine obersten Principien ins Auge fasst. Wie Schelling seinem Urwesen oder Gott, so schreibt Hartmann seinem „Unbewussten“ Wille und Vorstellung als Attribute zu und lässt wie jener die Welt aus einem „Urzufall“ entstehen, in welchem der Wille aus dem blos möglichen Dasein zum Dasein erwacht, und die Idee, um einen Inhalt zu gewinnen, an sich reisst, die nun ihrerseits am Leitfaden der logischen Notwendigkeit den Hungerigen mit einem solchen Inhalt erfüllt, dass für das Ganze in jedem Augenblick der möglichst beste Zustand herauskommt. So ist das ganze Dasein ein Process zwischen den beiden Attributen des alleinen Wesens. Da aber der Wille aus guten Gründen nie völlig befriedigt werden kann, das er vielmehr neben der Unlust, die es in seinem Dasein als Welt erduldet, noch eine ausserweltliche Unlust zu tragen hat, so nimmt Hartmann — hierin abweichend von Schelling — an, dass der ganze Process nur dazu dient, um als solcher aufgehoben zu werden und dem Wesen seine ungetrübte Seligkeit zurückzugeben, jenen Zustand, in dem es vor Erschaffung des Kosmos

war: das Bewusstsein aber, welches es sich vor allem im Menschen entzündet, ist das Mittel, um die Welt und damit zugleich die Gotteserlösung zu vollbringen. Denn im „Unbewussten“ sind Wille und Vorstellung Eins, was das Unbewusste denkt, das realisiert es eo ipso durch den Willen, erst im Bewusstsein sind sie getrennt, und damit der Idee die Herrschaft über den Willen gegeben, um ihn für immer in das Nichts zurückzuschleudern.

So ausgesprochen klingt das Grunddogma der Hartmannschen Metaphysik abstrakt, ja, sogar phantastisch, aber, es ist wohl zu bemerken, dass es das notwendige Facit ist, aus einer ganzen Summe von Induktionen, die man kennen muss, um es völlig verstehen zu können, und dass alles wahrhaft Neue und Grosse den Zeitgenossen noch immer „phantastisch“ vorgekommen ist. Was aber den viel bespöttelten „Akt der Welterlösung“ anbetrifft, in welchem die Menschheit am Ende ihres Daseins angekommen, den Willen verneint und sich selber aufhebt, so ist darunter keineswegs ein universaler Massenselbstmord zu verstehen, sondern ein übersinnlicher Akt, über dessen nähere Beschaffenheit sich noch gar nichts Bestimmtes aussagen lässt, der aber notwendig angenommen werden muss, wenn anders die Induktionen nicht grobe Fehler enthalten. Man bedenke doch, dass auch die Naturwissenschaft ein sogenanntes Weltende in Aussicht stellt, welches mit unfehlbarer Sicherheit einmal eintreten muss, und dass es schliesslich doch nur auf den Standpunkt ankommt, ob man sich dasselbe materialistisch durch eine Art Abnutzung der Weltmaschine oder idealistisch durch einen Akt des Geistes herbeigeführt vorstellt. Um aber auf die Stellung Hartmanns zu Schelling zurückzukommen, so betrifft die Uebereinstimmung doch nur gleichsam den allerhöchsten Gipfel und die letzten abstraktesten Fragen seiner Metaphysik, da dieselbe im Übrigen aber auf gänzlich anderem Boden erwachsen und sich grundsätzlich von allen übrigen Ansichten Schellings entfernt, so ist die Bezeichnung eines Schellingianers nicht weniger einseitig und unzutreffend, wie

die eines Schopenhauerianers, und Hartmann selbst würde sie nicht gelten lassen.

Etwas anders stellt sich sein Verhältnis zu Hegel dar, über welches er selbst in den „Kritischen Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart“ No. 3 in sehr eingehender, keinen Zweifel mehr übrig lassender Weise sich ausgesprochen hat. Hatte Hartmann in der Schrift über, den „Neukantianismus“ u. s. w. seine Unterschiede von Volkels und Rehmke, den beiden jüngsten Schülern Hegels, dargelegt und die Angriffe derselben gegen seinen eigenen Standpunkt durch eine Kritik ihrer Ansichten abgewiesen, so behandelt er hier sein Verhältnis zu Hegel selbst, und da zeigt es sich denn, dass seine Beziehungen zu Schelling und Schopenhauer sich nicht entfernt mit denjenigen zu diesem Philosophen an Umfang und Tragweite messen können, dass seine Philosophie in ihren wichtigsten Punkten in den von Hegel vorgezeichneten Bahnen wandelt und, indem sie mit Ausscheidung alles Einseitigen, Willkürlichen und Veralteten den wesentlichen und bleibenden Kern derselben konserviert, gleichsam als eine freie Erneuerung der Hegelschen Philosophie aus dem Hegelschen Geiste in einer unserer Zeit gemässen Form betrachtet werden kann. Aufgegeben ist vor allem die Methode Hegels, welche Hartmann in seiner scharfsinnigen kleinen Schrift „Über die dialektische Methode“ (1869) als eine der seltsamsten Verirrungen dieses Philosophen nachgewiesen hat. Dass aber auch jede Erneuerung derselben ein durchaus unfruchtbares Bemühen und diese selbst für den Fortschritt in der Wissenschaft in jeder Form schlechterdings unbrauchbar ist, das hat er in seinem Aufsatze über Bahnsens sogenannter „Realdialektik“ in den „Philosophischen Fragen der Gegenwart“ No. XII, sowie in der Kritik der dialektischen Mystik des jüngst verstorbenen Autodidakten Ludwig Haller in den „Krit. Wanderungen“ genugsam bewiesen und dafür überall in Übereinstimmung mit der Naturwissenschaft die „induktive Methode“ eingesetzt, die er selbst in allen seinen Werken in so meisterhafter Weise zu handhaben versteht. Hiernach könnte man

Hartmann am ehesten noch als Hegelianer bezeichnen, wenn man ihn denn durchaus zu einem —ianer stempeln will, doch soll hier zugleich mit aller Entschiedenheit betont werden, dass hiermit im Grunde so gut wie gar nichts gesagt, ja, dass der Ausdruck eigentlich ganz thöricht ist, man müsste denn etwa auch Spinoza einen Cartesianer oder gar Hegel einen Schellingianer nennen wollen, weil der Eine auf des Anderen Schultern steht und beide in manchen Dingen eine Meinung haben.

Vortrefflich geeignet zur Orientierung in der neuesten Philosophie und zugleich eine historisch-kritische Einleitung in die Philosophie des Unbewussten ist der Abschnitt D in den Ges. Stud. und Aufs. über „das philosophische Dreigestirn des neunzehnten Jahrhunderts,“ in welchem besonders die Philosophie Hegels, Schopenhauers und Schellings kurz charakterisiert und diejenigen Punkte aufgezeichnet werden, in denen dieselbe vor allem besserungsbedürftig ist. Diese Verbesserung haben sie gefunden in Hartmanns eigener Metaphysik, wo ihre relativen Einseitigkeiten ergänzt und alle drei zu einem organischen Ganzen verschmolzen sind, dessen unbewusstes Absolutes mit seinen beiden Attributen Wille und Vorstellung zugleich den Wahrheitsgehalt und den Kern aller grossen Philosophien in sich aufgehoben enthält, wie Spinozas Substanz, Fichtes absolutes Ich, Schellings absolutes Subjekt-Objekt, Platos und Hegels absolute Idee, Schopenhauers Wille u. s. w., sodass die Hartmannsche Metaphysik unzweifelhaft die höchste bis jetzt erreichte Stufe der Metaphysik überhaupt repräsentiert. Dieses Resultat wurde ihr vor allem ermöglicht durch den von ihr zum ersten Male in umfassendster Weise in die Philosophie eingeführten Fundamentalbegriff des Unbewussten, an dessen Fehlen alle die eben genannten Philosophen in ihrem Pantheismus gescheitert sind. Entweder nämlich haben sie, wie Spinoza und Schopenhauer, die richtige Erkenntnis, dass das Urwesen nur unpersönlich gedacht werden kann und betrachten, weil sie ohne den vermittelnden Begriff des Unbewussten von ihrem unpersönlichen Wesen nicht zur bewussten Persönlichkeit gelangen können, die Individuen als eigentlich nichtseiende

Modi dieses Wesens oder als blos subjektiven Schein, d. h. sie verflüchtigen ihren Pantheismus zu einem in jeder Beziehung unhaltbaren „abstrakten Monismus" oder sie halten, wie Schelling, an der Persönlichkeit des Wesens fest und sind nun unfähig, zu erklären, wie dies bewusst persönliche Wesen es anfängt, in die unbewusste Natur sich zu entäussern und als selbst bewusstes in allen übrigen Bewusstseinen zu funktionieren. Der wahre Pantheismus, den diese Letzteren vergeblich festzuhalten suchen, während er ihnen immer wieder unter den Händen entschwindet, der „konkrete Monismus", welchen Hartmann zum ersten Male in vollendeter Weise durchgebildet hat, besteht darin, dass nicht nur einerseits an der Unpersönlichkeit des absoluten Wesens festgehalten wird, da sich die Persönlichkeit mit der Absolutheit schlechterdings nun einmal nicht vereinigen lässt, sondern dass auch die bewusst-geistigen Individuen als real existierende Erscheinungen dieses all-einen Absoluten betrachtet werden. „Wäre Gott bewusst, so müsste er, um die daseiende Welt schaffen zu können, erst sein Bewusstsein aufheben und als Unbewusstes in die Natur herabsteigen; diese Selbstentäusserung des Bewusstseins ist in einem absoluten reinen Geist ebenso undenkbar, wie der vom Theismus angenommene Fortbestand des göttlichen Selbstbewusstseins und Weltbewusstseins neben und trotz dem in der Natur zum Selbstbewusstsein heruntergekommenen Unbewusstsein." Das Hartmannsche unbewusste Absolute kann sich ebensowohl zur unbewussten Natur (Materie) entäussern, wie es zur realen bewussten Persönlichkeit werden kann, weil es als selbst Unbewusstes der Urgrund alles Bewusstseins ist, und die so lange vergeblich gesuchte Synthese von Individualismus und Universalismus ist somit durch den Vermittelungsbegriff des Unbewussten erreicht.

Das „Unbewusste" ist kein absolut neuer Begriff, den Hartmann überhaupt zuerst aufgebracht oder wie man malitiös behauptet, „erfunden hätte". Fast alle grossen Philosophen seit Leibniz haben von demselben mehr oder minder Gebrauch gemacht, Hegels ganze Philosophie ist sogar, wie Volkels vortrefflich nach-

gewiesen, nichts weiter, als eine „unbewusste Philosophie des Unbewussten“. Aber sie alle haben diesen Begriff noch nicht in seiner ganzen Bedeutung erkannt und in alle seine Konsequenzen durchgearbeitet. Das ist allein erst das Verdienst von Hartmann, der hiermit der Philosophie einen unschätzbaren Dienst geleistet hat. Bei der Frage, was denn genauer unter diesem Begriffe zu verstehen sei, muss zunächst die ganz sinnlose, immer wiederkehrende falsche Auffassung abgewehrt werden, als sei das Unbewusste dasjenige, von dem wir kein Bewusstsein haben, von dem wir also auch eigentlich nichts wissen könnten. Das Unbewusste ist bei Hartmann kein blos negativer, sondern vielmehr ein ganz positiver Begriff, und bedeutet im allgemeinen dasjenige, welches sich in andern Formen, als in denen des Bewusstseins bewegt, was, frei von den engen Schranken desselben, ein über Zeit und Raum hinausgehendes intritives Vermögen besitzt, es bedeutet mit einem Worte „das Ueberwusste“. Von diesen aber können wir wohl etwas wissen, denn er gilt ja blos die Form unseres Bewusstseins hinwegzudenken, um zu diesem Begriffe zu gelangen, der Inhalt desselben aber ist Geist wie der unsrige und steht uns daher auch nicht als etwas Fremdes gegenüber. Im Gegenteil, zahllose psychologische Erscheinungen beweisen, dass wir vieles im Leben unbewusst ausführen, ja, dass uns gerade die besten Ideen ohne unser Bewusstsein zuströmen, die wir dann als aus dem Unbewussten emporgetaucht analysiren können.

In dreifacher Beziehung stellt sich dasselbe für uns dar, deren Grenzen allerdings nicht immer scharf zu ziehen sind, sondern oft unmerklich in einander überfliessen. Unter dem materiellen oder physiologischen Unbewussten ist die molekulare Hirn- und Ganglienprädisposition als Ursache der charakteristischen Bestimmtheit der physiologischen und psychologischen Funktionen eines Individuums zu verstehen, jene ganze grosse Menge von künstlichen Mechanismen, welche der absolute Geist innerhalb des Organismus sich bereitet, um desto leichter seine Ziele erreichen zu können, und die eine so wichtige Rolle in den Erscheinungen des Gedächtnisses, Charakters u. s. w. spielen.

Dass bei diesen Funktionen von Bewusstsein nicht die Rede sein kann, ist ohne Weiteres zuzugeben. Aber in unserem Organismus verlaufen auch Processe, die für diejenigen Centren, Ganglienzellen oder Nervenfasern, in denen sie vor sich gehen, bewusst sind, während unser Grosshirnbewusstsein, also dasjenige, welches wir „unser Bewusstsein“ nennen, infolge ungenügender Leitung nichts von ihnen erfährt, und von denen man daher sagt, dass sie „unter der Schwelle“ desselben lägen. Dieses relativ, d. h. für das Grosshirnbewusstsein unbewusste Bewusstsein ist ebenfalls von höchster Wichtigkeit nicht nur für die Oekonomie des Geisteslebens, da es dazu dient, das sogenannte grosse Gehirn von einem bedeutenden Teile seiner Leistungen zu entlasten, indem niedere Centren die Funktionen desselben übernehmen, wie bei den Thatsachen der Übung und der vegetativen Bewegungen, sondern zugleich auch für unser gesamtes geistiges Leben überhaupt, indem es als wesentlichster Grund unserer Stimmungen und Gefühle uns, ohne dass wir es selbst immer ahnen, in unserem ganzen Denken und Handeln beeinflusst. Auch in dieser Bedeutung kann das Unbewusste heutzutage keinem Widerspruch mehr begegnen, da es als solches durch experimentelle Thatsachen unzweifelhaft zu beweisen und auch bereits von hervorragenden Philosophen, wie Wundt, als ein wichtiger Begriff in die Psychologie eingeführt ist. Der ganze Streit kann sich also nur noch um das metaphysische oder das absolut d. h. überbewusste Unbewusste drehen, wie es Hartmann als das in allen und jeden Erscheinungen als das naturgesetzmässig funktionierende Wesen der Welt annimmt. Allein es ist a priori nicht schwer, einzusehen, dass, wenn einmal der Monismus als die einzig haltbare philosophische Weltanschauung anerkannt ist, das Urwesen nur unbewusst gedacht werden kann. Denn Bewusstsein setzt etwas Anderes voraus, was nicht es selbst ist, sondern das ihm bewusst ist, und an welchem es sich selber erst entzündet, Bewusstsein ist Beschränktheit durch ein Anderes, das Absolute aber ist nicht beschränkt, denn es ist das einzig und Alles Seiende, es hat nichts ausser sich und kann daher auch kein Bewusstsein haben. Ein bewusstes

Absolutes ist ebenso wie ein persönliches Absolutes ein Widerspruch in sich selbst. Das metaphysische Unbewusste ist der Hintergrund, auf welchem sich alle Processe abspielen, es ist der an sich dunkle Schooss, in dem alle Naturgesetze, alle Dinge und Ereignisse schlummern, um zu ihrer Zeit diesem Gesetze gemäss ins Dasein zu treten; an seiner Oberfläche entzündet sich das helle Licht des Bewusstseins, aber es nimmt dasselbe zu seiner Zeit wieder in seinen Schooss zurück, der selbst ewig dunkel und unerleuchtet bleibt. Ein solches unbewusstes Urwesen muss notwendig angenommen werden. Die Gründe, welche Hartmann für dasselbe anführt, sind zu schlagend, als dass die Philosophie auf die Dauer sich ihnen wird entziehen können, und dann wird auch die Zeit gekommen sein, wo man an dem Begriff des Unbewussten nicht mehr seinen so ausserordentlich billigen Spott auslässt, sondern denselben als eine der wichtigsten Errungenschaften der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts betrachten wird.

Die Zunftphilosophie, die alle Metaphysik verachtet, wird vorläufig freilich auch hierüber die Achseln zucken, aber das Verdienst sollte sie Hartmann doch wenigstens nicht absprechen, dass er in einer flachen Zeit, die allen philosophischen Bestrebungen abhold war und bewundernd vor dem Götzen Naturwissenschaft im Staube lag, die Massen von Neuem für die Philosophie gewonnen und sie trotz aller Anfeindungen die Wahrheit gelehrt hat, dass es doch noch etwas Höheres giebt als Atome und Aetherwellen und Elektrisiermaschinen, dass die Welt auch nicht so sinnlos ist, wie die Materialisten glauben, dass aber der Zweck dieses mühseligen Daseins nicht im Wohlergehen hier auf Erden zu suchen ist, sondern in einem weit tieferen Grunde über die Schranken der Sinnenwelt überhaupt in eine ewige und absolute Sphäre hinausweist. Sie müssen, wenn sie gerecht sein wollen, auch wenigstens die eminente kritische Befähigung Hartmanns anerkennen, mit welcher er auf dem gesamten Gebiete des Geistes ganz einzig dasteht und alles bisher Dagewesene in den Schatten gestellt hat. Die Grundsätze, welche er in dem schönen Aufsatz „über wissenschaftliche Polemik“

in den Ges. Stud. und Aufs. No. II als Norm für alle wissenschafftliche Kritik aufgestellt hat, diese Grundsätze hat er selbst in strengster Weise innegehalten, und dadurch in seinen kritischen Arbeiten das Höchste geleistet, was die Wissenschaft in dieser Hinsicht aufzuweisen hat. Werke wie der erste Band der Ästhetik, die Schrift über den Neukantianismus u. s. w. über „Lotzes Philosophie“ und den Darwinismus sind wahre Muster einer wissenschaftlichen immanenten Kritik, welche bei aller Schärfe des Blickes auch für das Unbedeutendste und Kleinste das Grosse doch nicht aus den Augen verliert, indem sie stets das Wertvolle und Bedeutende mit genialem Blicke an das Tageslicht zieht, einer Kritik, die nicht nur niederreisst, sondern auch aufbaut und das Falsche und Einseitige überall durch das Richtige und Bessere zu ersetzen weiss. Rechnet man hierzu die geradezu erstaunliche Fruchtbarkeit dieses Mannes, der in den zwanzig Jahren seiner schriftstellerischen Thätigkeit mehr geleistet hat als viele andere zusammengenommen während ihres ganzen Lebens, sowie seine beinahe wunderbare Bewandertheit auf fast allen Gebieten des geistigen Lebens, in welcher er nur mit Aristoteles und Leibniz, den vielgenannten Polyhistoren, verglichen werden kann, so ist, ganz abgesehen von seinen eigentlichen positiven Leistungen, immer noch Grund genug auch für die Zunftphilosophie vorhanden, ihm den gebührenden Platz nicht vorzuenthalten und vornehm seine Werke zu ignorieren. Wenn aber gar heutzutage noch ein Privatdocent sich herausnimmt, ihn öffentlich dadurch zu diskreditieren, dass er ihn den „Salon- oder Modephilosophen“ schilt, weil sein geniales Erstlingswerk zufällig auch bei der blasierten Halbbildung und emancipierten Frauenzimmern Anklang gefunden hat, so verdient ein so schnödes und gehässiges Benehmen dann eigentlich doch noch etwas mehr als die noble Verachtung, mit welcher Hartmann selbst diese Art von Gegnern seit jeher behandelt. Die Zukunft wird über diese alle ihr Urteil sprechen und Hartmann den ihm zukommenden Platz in der Geschichte der Philosophie anweisen, sie wird es lehren, wer mehr geleistet, die wohlbestallte Professorenphilosophie mit ihrem blasierten Skepticismus

und Materialismus oder der „Philosoph des Unbewussten“, dessen idealistische Metaphysik die Panacee gegen allen Materialismus bildet, und in dessen umfassenden Geist die gesamte Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts zu einem organischen Ganzen sich zusammengeschlossen und einen würdigen Abschluss gefunden hat. Ich zögere nicht, es hier am Schlusse offen auszusprechen, dass Eduard von Hartmann neben Hegel der grösste Philosoph des Jahrhunderts ist und sage mit Schopenhauer: „wenn unser Zeitalter dies nicht anerkennt, so werden es viele folgende.“

Das Programm, das Hartmann sich in seinem Erstlingswerke stellte, hat nahezu in allen Teilen seine Ausführung gefunden. — Aber mit all seinen bisherigen Leistungen noch nicht zufrieden, arbeitet er unermüdlich daran, sein Lebenswerk immer mehr auszubauen und zu erweitern — hat er doch neuerdings in seinen „Kritischen Wanderungen“ No. VIII auch höchst interessante Beiträge zur Sprachphilosophie geliefert! — rastet er nicht, das gewaltige Fundament seines philosophischen Systems immer fester zu mauern, dessen riesenhafte Quadern sich schon jetzt, wie die Wurzeln eines mächtigen Baumes, bis tief in fast alle Gebiete des Seins hinab erstrecken, und dessen oberste Spitze sich hoch in den erhabenen Regionen der Metaphysik verliert. Wem die Luft zu scharf und dünn weht hier oben, der möge auf einer der unteren Stufen stehen bleiben, von welcher er immerhin auch schon einen weiten Umblick über das vor ihm liegende Gebiet geniessen wird; denn das ist ja gerade der von so vielen missverstandene Vorzug dieser neuen induktiv, d. h. von unten her aufgebauten Philosophie, dass jeder so hoch mit emporsteigen und da Halt machen kann, wo es ihm beliebt; nur hat ein solcher, den eigene Willkür oder seine Kräfte nicht mit bis zur Spitze gelangen lassen, nicht das Recht, die höheren Stockwerke dieses Bauwerkes darum zu missachten, weil seine Kräfte schon auf einem der unteren erlahmten. Der Aufstieg ist nicht immer leicht, und der Wille oft störrisch — wem es aber gelungen ist, dem kühnen Gedankenfluge des Philosophen zu folgen und mit ihm bis zum höchsten Gipfel empor-

zuklimmen, für den liegt die Welt tief unten im Schatten, er fühlt sich emporgehoben über ihre kleinlichen Sorgen, ihre niedrigen Wünsche und Plackereien, sie alle gehen für ihn unter in dem einen gewaltigen Schmerzensaufschrei des leidenden, von tiefem Weh durchzuckten Daseins, der wie die heranrollende Woge des Meeres immer näher und deutlicher zu ihm heraufschallt, — und erschüttert von diesem Tone und beseligt zugleich, fühlt er sich umrauscht von dem Sturmeswehen der alleinen nach Erlösung sich sehnenden Gottheit.

Druck von Paul Dünnhaupt, Cöthen.

IV. **Philosophie des Schönen.** *Zweiter systematischer Teil der Ästhetik.* in gr. 8. (XV, 836 S.) br. M. 8.—

Inhalt: Der ästhetische Schein und seine Ingredienzien (der ästhetische Schein, die ästhetischen Scheingefühle, die reale ästhetische Lust). — Die Konkretionsstufen des Schönen (das Formalschöne erster bis fünfter Ordnung). — Die Gegensätze des Schönen (das Hässliche im allgemeinen, das Hässliche auf den verschiedenen Konkretionsstufen des Schönen). — Die Modifikationen des Schönen (das Erhabene und Anmutige im allgemeinen, das einfach Schöne oder rein Schöne, das Rührende, Komische, Tragische und Humoristische. — Die Stellung des Schönen im menschlichen Geistesleben und im Weltganzen (Schönheit und Bedürfnis, Schönheit und Wahrheit, Schönheit und Sittlichkeit, Schönheit und Religion, die Stellung des Schönen im Weltganzen). — Das Naturschöne und Geschichtlich-Schöne. — Die Entstehung des Kunstschönen. — Die unselbständigen formalschönen Künste und die unfreien Künste. — Die einfachen freien Künste, (Instrumentalmusik, Sprachmimik, Pantomimik, Tanzmimik, Schauspielkunst, Operngesangskunst, Epik, Lyrik, Dramatik, die Lesepoesie). — Die zusammengesetzten Künste.

V. **Das religiöse Bewusstsein der Menschheit.** *Erster historisch-kritischer Teil der Religionsphilosophie.* in gr. 8. (XXII, 627 S.) br. M. 5.—

Inhalt: Das Erwachen des religiösen Bewusstseins (haben die Tiere Religion?, die religiösen Objekte, das religiöse Verhältnis). — Der naturalistische Henotheismus. — Die anthropoide Vergeistigung des Henotheismus, (ästhetische Verfeinerung des Henotheismus im Hellenentum, die utilitaristische Säkularisierung des Henotheismus im Römertum, die tragisch-ethische Vertiefung des Henotheismus im Germanentum). — Die theologische Systematisierung des Henotheismus (der naturalistische Monismus im Ägyptertum, der Seminaturalismus im Parsentum). — Der abstrakte Monismus oder die idealistische Erlösungsreligion (der Akosmismus im Brahmanismus, der absolute Illusionismus im Buddhismus). — Der Theismus (der primitive Monotheismus, der Mosaismus, das Judentum, die heterosoterische Christusreligion, die Religion des Sohnes und die Religion des Geistes).

VI. **Die Religion des Geistes.** *Zweiter systematischer Teil der Religionsphilosophie.* in gr. 8. (XII, 328 S.) br. M. 3.—

Inhalt: Religionspsychologie (die religiöse Funktion als Vorstellung, als Gefühl und als Wille, Gnade und Glauben im allgemeinen, Offenbarungsgnade und intellektueller Glaube, Erlösungsgnade und Gemütsglaube, Heiligungsgnade und praktischer Glaube). — Religionsmetaphysik (die Metaphysik des religiösen Objekts oder die Theologie, die Metaphysik des religiösen Subjekts). — Religionsethik (die Erweckung der Gnade, die Entfaltung der Gnade, die Früchte der Gnade).

VII/IX. **Philosophie des Unbewussten.** Zehnte Auflage. *Erster Teil: Phänomenologie des Unbewussten.* (XXVIII, 478 S.) *Zweiter Teil: Metaphysik des Unbewussten.* (VI, 539 S.) *Dritter Teil: Das Unbewusste und der Darwinismus.* (XXXVI, 516 S.) in gr. 8. 3 Bde. br. M. 13.50

Inhalt: Die Erscheinung des Unbewussten in der Leiblichkeit. — Das Unbewusste im menschlichen Geiste (das Unbewusste in der geschlechtlichen Liebe, im Gefühl, im Charakter und Sittlichkeit, im ästhetischen Urteil, in der Entstehung der Sprache, im Denken, in der Geschichte etc.). — Metaphysik des Unbewussten. — Das Unbewusste vom Standpunkte der Physiologie und Descendenztheorie. — Wahrheit und Irrtum im Darwinismus. — Die naturwissenschaftlichen Grundlagen der Philosophie des Unbewussten und die Darwinistische Kritik.

Hartmann, Dr. Eduard von, Gesammelte Studien und Aufsätze gemeinverständlichen Inhalts. Dritte Auflage in gr. 8. (729 S.) br. M. 12.—

Inhalt: Mein Entwickelungsgang. — Über wissenschaftliche Polemik. — Leibniz als praktischer Optimist. — Der Kampf zwischen Kirche und Staat. — Die geographisch-politische Lage Deutschlands. — Prinzip und Zukunft des Völkerrechts. — Ist der Pessimismus trostlos? — Ein chinesischer Klassiker. — Symptome des Verfalls im Künstler- und Gelehrtentum. — Das Gefängnis der Zukunft. — Dichters schönstes Denkmal. — Zur Ästhetik des Dramas. — Das Problem des Tragischen. — Über ältere und moderne Tragödienstoffe. — Aus einer Dichterwerkstatt. — Shakespeares Romeo und Julia. — Der Ideengehalt in Goethes Faust. — Schillers Gedichte. — Zur Geschichte der Ästhetik. — Naturforschung und Philosophie. — Anfänge naturwissenschaftlicher Selbsterkenntnis. — Haeckel als Vorkämpfer der Abstammungslehre. — Über die Lebenskraft. — Das Wesen des Gesamtgeistes. — Schopenhauer und die Farbenlehre. — Dynamismus und Atomismus. — Zur Orientierung in der Philosophie der letzten hundert Jahre. — Schellings Identitätsphilosophie. — Hegels Panlogismus. — Schopenhauers Panthelismus. — Schellings positive Philosophie.

— **Moderne Probleme.** Zweite vermehrte Auflage in gr. 8. (VIII, 277 S.) br. M. 5.—

Inhalt: Was sollen wir essen? — Unsere Stellung zu den Tieren. — Die Gleichstellung der Geschlechter. — Die Lebensfrage der Familie. — Die heutige Geselligkeit. — Die Wohnungsfrage. — Moderne Unsitten. — Znr Reform des Universitätsunterrichts. — Das Philosophie-Studium. — Die Überbürdung der Schuljugend. — Die preussische Schulreform. — Der Streit um die Organisation der höheren Schulen. — Der Bücher Not. — Die epidemische Ruhmsucht unserer Zeit. — Der Somnambulismus.

— **Kritische Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart.** in gr. 8. (VIII, 310 S.) br. M. 6.—

Inhalt: Zur Geschichte der Philosophie der neuesten Zeit. — Schopenhauer. — Hegel. — Wundt. — Die Motivation des sittlichen Willens. — Eine neue dialektische Form der Mystik. — Zum gegenwärtigen Stande der Erkenntnistheorie. — Die Ergebnisse der modernen Sprachphilosophie.

— **Philosophische Fragen der Gegenwart.** in gr. 8. (V, 298 S.) br. M. 6.—

Inhalt: Die Schicksale meiner Philosopie in ihrem ersten Jahrzehnt. — Mein Verhältnis zu Schopenhauer. — Die Schopenhauersche Schule. — Übersicht der wichtigsten philosophischen Standpunkte. — Zur Pessimismus-Frage. — Zur Religionsphilosophie. — Philosophie und Christentum. — Was ist Nirwana? — Indische Gnosis. — Die Grundbegriffe der Rechtsphilosophie. — Kant und die heutige Erkenntnistheorie. — Die Realdialektik.

— **Die Krisis des Christentums in der modernen Theologie.** Zweite Auflage in gr. 8. (XXXXI, 115 S.) br. M. 3.—

Inhalt: Die geschichtliche Selbstzersetzung der Christologie. — Die Rettungsversuche der modernen Theologie. — Der spekulative Protestantismus. — Der theologische Neukantianismus. — Neuhegelsche und neukantische Dogmatik. — Das religiöse Grundphänomen als Quellpunkt der Zukunftsreligion.

— **Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft.** Dritte Auflage in gr. 8. (XVI, 122 S.) br. M. 3.—

Inhalt: Umbildung oder Neubildung. — Die geschichtliche Aufgabe des Protestantismus. — Christentum und moderne Kultur. — Das Paulinische und Johanneische Christentum. — Das Christentum Christi. — Die Unchristlichkeit

des liberalen Protestantismus. — Die Irreligiösität des liberalen Protestantismus. — Die Notwendigkeit und Möglichkeit einer neuen Weltreligion. — Die historischen Bausteine der Religion der Zukunft.

Hartmann, Dr. Eduard von, Das Judentum in Gegenwart und Zukunft. Zweite Auflage in gr. 8. (VIII, 195 S.) br. M. 5.—

Inhalt: Einleitung. — Rasse. — Religion. — Stammesgefühl und Nationalgefühl. — Zurücksetzung im Staat. — Zurücksetzung in der Gesellschaft. — Bevorzugte Stellung. — Wirtschaftliche Ausbeutung. — Mittel zur Abwehr. — Kunst, Wissenschaft und Presse. — Politik.

— **Der Spiritismus.** in gr. 8. (IV, 113 S.) br. M. 3.—

Inhalt: Der allgemeine Stand der Frage. — Die physikalischen Erscheinungen. — Der Vorstellungsinhalt der Kundgebungen. — Die Transfigurationen und Materialisationen. — Die Geisterhypothese.

— **Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart.** Zweite Auflage in gr. 8. (VIII, 362 S.) br. M. 7.—

Inhalt: Fr. Alb. Lange und H. Vaihinger. — Jul. Frauenstaedt. — Julius Bahnsen. — Joh. Volkelt. — Joh. Rehmke.

— **Lotzes Philosophie.** in gr. 8. (XII, 183 S.) br. M. 4.—

Inhalt: Lotzes Schriften. — Lotzes Verhältnis zu seinen Vorgängern und Zeitgenossen. — Lotzes Stellung zur Naturwissenschaft und zum Christentum. — Lotzes Erkenntnistheorie und Metaphysik.

— **J. H. v. Kirchmanns erkenntnistheoretischer Realismus.** *Ein kritischer Beitrag zur Begründung des transcendentalen Realismus.* in gr. 8. (VIII, 63 S.) br. M. 2.—

Inhalt: K.'s Erkenntnistheorie als naiver Realismus (die Lehre vom Wahrnehmungsinhalt). — Erkenntnistheorie als subjektiver Idealismus (die Lehre von den Beziehungsbegriffen). — Erkenntnistheorie als transcendentaler Realismus.

— **Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus.** in gr. 8. (XVI, 141 S.) br. M. 3.—

Inhalt: Kant als Vater des Pessimismus. — Ist der Pessimismus wissenschaftlich zu begründen? — Ist der Pessimismus schädlich? — Die Bedeutung des Leides.

— **Über die dialektische Methode.** *Historisch-kritische Untersuchungen.* in gr. 8. (VIII, 124 S.) br. M. 2.—

Inhalt: Die vorplatonische Philosophie. — Plato. — Aristoteles. — Die nacharistotelische Philosophie. — Übergang zur Neuzeit. — Kant. — Fichte. — Schelling. — Die dialektische Methode Hegels.

— **Zur Reform des höheren Schulwesens.** in gr. 8. (88 S.) br. M. 2.25.

Inhalt: Die Reformbedürftigkeit unserer höheren Schulen. — Allgemeine Bildungsschule und Fachschule. — Das Realgymnasium. — Resultate in Gestalt präzisierter Reformbestimmungen.

— **Zwei Jahrzehnte deutscher Politik und die gegenwärtige Weltlage.** in gr. 8. (XVI, 401 S.) br. M. 6.—

Inhalt: Österreichs wahres Interesse gegenüber Russland. — Die Festungen in der modernen Kriegführung. — Die militärischen Leistungen der Republik von 1870. — Die deutsche Unfehlbarkeitsbewegung. — Der Kampf

zwischen Kirche und Staat. — Die geographisch-politische Lage Deutschlands. — Die Gegner und Stützen des Reiches. — Die Parteien der Vergangenheit und die Partei der Gegenwart. — Die deutsche Wirtschaftspolitik. — Kapitalrenten- oder Erbtheil-Steuer? — Die sozialethischen Aufgaben des Reiches. — Kompetenzkonflikte und Verfassungskämpfe. — Der Rückgang des Deutschtums. — Die Lage der Parteien. — Das Spiritusmonopol und die Polengesetze. — Die Parteien und das Wohl des Reiches. — Zur Wahlreform. — Frankreich und Deutschland. — Russland in Asien und Europa. — Kaiser Wilhelm I. — Englands politisches Interesse. — Der Wert der englischen Bundesgenossenschaft.

Hartmann, Dr. Eduard von, Ergänzungsband zur ersten bis neunten Auflage der „Philosophie des Unbewussten“. in gr. 8. (XXXVI, 539 S.) br. M. 8.—

Inhalt: Das Unbewusste und der Darwinismus. — Wahrheit und Irrtum im Darwinismus. — Die naturwissenschaftlichen Grundlagen der Philosophie des Unbewussten und die darwinistische Kritik. — Zur Physiologie der Nervenzentra. — Vorreden und Nachträge zur zehnten Auflage der „Philosophie des Unbewussten“.

Porträt von Eduard von Hartmann. Preis M. 0.50.

Schneidewin, Dr. Max, Lichtstrahlen aus E. v. Hartmanns sämtlichen Werken. in 8. (341 S.) gebd. M. 5.—

Drews, Dr. Arthur, Ed. v. Hartmanns Philosophie und der Materialismus in der modernen Kultur. br. M. 1.—

Heymons, C., Eduard von Hartmann. *Erinnerungen aus den Jahren 1868—1881 mit Ed. v. Hartmanns Porträt.* in 8. (64 S.) br. M. 1.—

Bahnsen, Dr. Julius, Zur Philosophie der Geschichte. *Eine kritische Besprechung des Hegel-Hartmannschen Evolutionismus aus Schopenhauerschen Prinzipien.* in gr. 8. (IV, 86 S.) br. M. 1.50.

Plumacher, O., Der Kampf ums Unbewusste. *Nebst einem chronologischen Verzeichnis der Hartmann-Litteratur als Anhang.* in gr. 8. Zweite Auflage. (VIII, 171 S.) br. M. 4.—

Du Prel, Dr. Carl Freiherr, Der gesunde Menschenverstand vor den Problemen der Wissenschaft. *In Sachen J. C. Fischer contra Eduard von Hartmann.* in gr. 8. (VIII, 134 S.) br. M. 2.—

Taubert. A., Der Pessimismus und seine Gegner. in gr. 8. (164 S.) br. M. 3.—

— **Philosophie gegen naturwissenschaftliche Überhebung.** *Eine Zurechtweisung des Dr. med. Geo Stiebeling und seiner angeblichen Widerlegung der Hartmannschen Lehre vom Unbewussten in der Leiblichkeit.* in gr. 8. (104 S.) br. M. 1.50.

Venetianer, Moritz. Der Allgeist. *Grundzüge des Panpsychismus im Anschluss an die Philosophie des Unbewussten dargestellt.* in gr. 8. (IV, 279 S.) br. M. 6.—

Aristokratie, Die, des Geistes als Lösung der sozialen Frage. Ein Grundriß der natürlichen und der vernünftigen Zuchtwahl in der Menschheit. in gr. 8. (VIII, 168 S.) br. M. 3.—

Inhalt: Die natürliche Zuchtwahl. — Die vernünftige Zuchtwahl.

Asher, Dr. David, Arthur Schopenhauer. Neues von ihm und über ihn. in gr. 8. (111 S.) br. M. 1.75.

Inhalt: Schopenhauers Briefe an den Herausgeber in den Jahren 1855–1860. — Schopenhauers Ansicht über Musik. — Salomon Iben Gebirol in seinem Verhältnis zu Schopenhauer. — Neuere Stimmen über Schopenhauer.

Bahnsen, Dr. Julius, Zur Philosophie der Geschichte. Wie erscheint der Hegel-Hartmannsche Evolutionismus im Lichte Schopenhauerscher Prinzipien betrachtet? Kritische Untersuchungen. in gr. 8. (IV, 86 S.) br. M. 1.50.

Bergel, Dr. Joseph, Der Himmel und seine Wunder. *Eine archäologische Studie nach alten jüdischen Mythografien.* in 8. (52 S.) br. M. 1.80.

— **Die Eheverhältnisse der alten Juden im Vergleiche mit den griechischen und römischen.** in 8. (33 S.) br. M. 1.50.

Inhalt: Wesen und Zweck der Ehe. — Ausstattung und Mitgift. — Hochzeit. — Ehebruch. — Ehescheidung etc.

— **Mythologie der alten Hebräer.** 2 Teile in einem Bande. in 8. (VIII, VIII, 117, 80 S.) br. M. 3.—

Inhalt: Eigentliche Mythe. — Mythische Geschichte. — Sagen.

Beskow, Bernhard von, Die Gesundheit der Seele. Nach der zweiten Auflage des schwedigen Originals übersetzt und mit einem kurzen biographischen Abriß des Verfassers versehen von Christian von Sarauw. in 16. (VII, 73 S.) br. M. 1.—

Born, Dr. Th., Über die Negation und eine notwendige Einschränkung des Satzes vom Widerspruche. Ein Beitrag zur Kritik des menschlichen Erkenntnisvermögens. in gr. 8. (91 S.) br. M. 2.—

Inhalt: Von der Bedeutung der Verneinungssätze. — Die idealisierende Verneinung und Hegels Dialektik. — Der Satz des Widerspruches und die Kantische Antinomien. — Von der Bedeutung der einzelnen negativen Wortformen.

Brasch, Dr. Moritz, Philosophie und Politik. *Studien über Ferd. Lassalle und Joh. Jacoby.* in gr. 8. (IV, 153 S.) br. M. 3.—

Inhalt: Lassalle als Geschichts- und Rechtsphilosoph. — Joh. Jacoby als philosophischer Denker und Politiker.

Porträt von Dr. Moritz Brasch. Preis 0.50.

Bruchmann, Dr. Kurt, Psychologische Studien zur Sprachgeschichte (*Einzelbeiträge zur allgemeinen und vergleichenden Sprachwissenschaft, Bd. III.*) in gr. 8. (X, 358 S.) br. M. 9.—

Inhalt: Die Sprache, geschichtlicher Teil (der Gedanke im allgemeinen, durch Beispiele erläutert). — Gefühl und Sprache; psychologischer Teil (adverbiale Gefühlsbezeichnung durch analogische Formeln, inhaltliche Gefühlsbefriedigung und Gefühlserregung, Gefühl und Prinzip des kleinsten Kraftmasses, Apperzeption.)

Carstensen, N. F., Das Leben nach dem Tode. Deutsch von Emil Jonas. (Vom Verfasser durchgesehene Ausgabe.) in 8. (X, 224 S.) br. M. 3.—

Inhalt: Schweben die Heimgegangenen in dem unendlichen Raume des Äthers umher oder sind sie versammelt an bestimmten Stellen des Jenseits? — Was ist die Ursache? — Welches sind die Schriftstellen, womit die christliche Kirche beweist, daß der tote Körper oder das Fleisch auferstehen werden. — Einleitung zum neuen Testament.

Conrad, Dr. M. G., Flammen! *Für freie Geister.* in 8. (XX, 290 S.) br. M. 5.—

Inhalt: Brave Leute, aber schlechte Musikanten. — Logen-Gespenster. — Krieg dem Kriege — Lyrische Philosophie. — Deutsche Judenhetze. — Litterarische Freimaurerei. — Das Weib und die Freimaurerei etc.

Porträt von Dr. M. G. Conrad. Preis M. 0.50.

Delff, Dr. H. K. Hugo, Die Hauptproleme der Philosophie und Religion. in gr. 8. (VIII, 310 S.) br. M. 6.—

Inhalt: Das erkenntnistheoretische Problem. — Das religionsgeschichtliche Problem. — Das metaphysische Problem.

— **Die Geschichte des Rabbi Jesus von Nazareth.** Kritisch begründet, dargestellt und erklärt. in gr. 8. (XVI, 429 S.) br. M. 8.—

Inhalt: Kritische Grundlegung (Ursprung der synoptischen Evangelien, das vierte Evangelium und sein Verfasser, die gegnerische Ansicht). — Die Darstellung (Herkunft und Bildungsgang Jesu, Vorbereitung und erstes öffentliches Auftreten, Aufenthalt in Galiläa, Abschied von Galiläa, letzte Tage in Jerusalem).

Drews, Dr. Arthur, Eduard von Hartmanns Philosophie und der Materialismus in der modernen Kultur. in gr. 8. (120 S.) br. M. 1.—

Inhalt: Naturphilosophie. — Ethik. — Religionsphilosophie. — Aesthetik. — Erkenntnistheorie. — Metaphysik.

Du Prel, Dr. Carl Freiherr, Der gesunde Menschenverstand vor den Problemen der Wissenschaft. in 8. (VII, 134 S.) br. M. 2.—

Inhalt: Der gesunde Menschenverstand. — Naturwissenschaftliches. — Psychologisches. — Metaphysisches. — Optimismus und Pessimismus.

Porträt von Dr. Carl Du Prel. Preis M. 0.50.

Ehe, Ehescheidung und Cölibat. in 8. (39 S.) br. M. 1.—

Fürst, Dr. Julius, Lessings Nathan der Weise. Historisch und philosophisch erläutert. in 8. (41 S.) br. M. 1.—

Gagern, Carlos von, Schwert und Kelle. Aus dem Nachlasse des Verfassers herausgegeben von M. G. Conrad. Mit dem Bilde und der Lebensgeschichte Gagerns. in 8. (215 S.) br. M. 3.—

Inhalt: Erinnerungen an Gagern. — Lebensgeschichte Gagerns. — Schwert und Kelle (Eritis sicut deus, Gambetta als Mensch, Staatsmann und Freimaurer, Viel Feind, viel Ehr, Willensfreiheit, die blaue Internationale, Sträfliche Indifferenz).

Porträt von Carlos von Gagern. Preis M. 0.50.

Gizycki, Georg von, Kant und Schopenhauer. Zwei Aufsätze. in 8. (112 S.) br. M. 2.—

Gizycki, Georg von, Moralphilosophie gemeinverständlich dargestellt. in 8. (VIII, 546 S.) br. M. 4.—

Inhalt: Die Richtschnur der Moral. — Der rechte Endzweck des Lebens. — Pflicht. — Tugend. — Das Gesetz von Ursache und Wirkung. — Verantwortlichkeit. — Die Moral und die Theologie. — Die Natur und die Moral.

Goebel, Dr. Julius, **Über tragische Schuld und Sühne.** *Ein Beitrag zur Geschichte der Ästhetik des Dramas.* in 8. (VIII, 108 S.) br. M. 1.60

Inhalt: Geschichte des Begriffs: Tragische Schuld und Sühne. — In der spekulativen Ästhetik (Solger, Hegel, Vischer, die spätere Ästhetik). — Bei den Klassikern (Lessing, Herder, Goethe und Schiller).

Goering, Wilhelm, **Raum und Stoff.** *Ideen zu einer Kritik der Sinne.* in gr. 8. (XII, 330 S.) br. M. 7.—

Inhalt: Das kritische und das unkritische Bewusstsein. — Der kritische Gedanke von Raum und Stoff vor dem Forum der einzelnen Sinne. — Die Consequenzen des kritischen Gedankens gegenüber den Wissenschaften. — Der kritische Gedanke auf seiner Höhe innerhalb der Kritik der reinen Vernunft.

Grabowsky, Norbert, **Die Bestimmung des Menschen.** Ein Mahnruf zur Wiedererweckung idealen Strebens. in 8. (V, 112 S.) br. M. 1.20.

Inhalt: Unsterblichkeit kein Wahn. — Die menschliche Willensfreiheit. — Gott und die Natur. — Materialismus, Pantheismus und Theismus. — Die Religionen. — Philosophie und Religion zc.

Günther, Georg, **Grundzüge der tragischen Kunst.** *Aus dem Drama der Griechen entwickelt.* in gr. 8. (VIII, 543 S.) br. M. 10.—

Inhalt: Die Tragik des Äschylos und Sophokles. — Stoffe, Technik und Tragik des Euripides. — Innerer Verlauf und Niedergang der antiken Tragik. — Die Poetik des Aristoteles. — Aristoteles und die griechischen Tragiker. — Die moderne Tragödie. — Die Grundgesetze der dramatischen Technik. — Die Grundgesetze aller Tragik, Kunst und Religion.

Gurney, Edmund, **Telepathie.** *Eine Erwiderung auf die Kritik des Herrn Professor W. Preyer.* in gr. 8. (63 S.) br. M. 1.—

Hartsen, F. A., **Grundzüge der Psychologie.** *Mit 4 lithographierten Tafeln.* in gr. 8. (XII, 209 S.) br. M. 4.—

Inhalt: Von den geistigen Eigenschaften und ihren Beziehungen im allgemeinen und im besonderen. — Von den Verhältnissen zwischen der geistigen Welt und der stofflichen.

Heymons, C. H., **Eduard von Hartmann.** Erinnerungen aus den Jahren 1868—1881. Mit Eduard von Hartmanns Porträt. in kl. 8. (64 S.) br. M. 1.—

Koeber, Dr. R., **Ist E. Haeckel Materialist?** Zweite Auflage. in 8 (36 S.) br. M. 0,60.

— **Schopenhauers Erlösungslehre.** Zweite Auflage. in gr. 8. (51 S.) br. M. 1.—

Lanzky, Paul, **Abendröte.** Psychologische Betrachtungen. in gr. 8. (134 S.) br. M. 2.—

Inhalt: Aus dem Bereiche der Erkenntnis. — An den Grenzen der Sitte. — Leidenschaft und Leidenschaftslosigkeit. — Freiheit und Knechtschaft. — Wider den Pessimismus. — Religion und Kunst. — Das Weib und die Liebe. — Der Mensch nach außen. — Die Einsamkeit.

Lazarus, Prof. Dr. M., Schiller und die Schillerstiftung. *Zwei Reden.* in gr. 8. (61 S.) br. M. 1.—

Licht und Erkenntnis. Deren Verhältnis in psychischen Erscheinungen. in gr. 8. (XII, 160 S.) br. M. 3.—

Inhalt: Wahn und Irrsinn. — Hypnotismus. — Die Verwendung des Magnetismus in der Heilkunde. — Hellsehen ꝛc. in Amerika. — A. J. Davis. — Die sogenannten Spukerscheinungen. — Fernwirken und Verwandtes.

Metz, Prof. Lic. Adolf, Über Wesen und Wirkung der Tragödie. Eine Untersuchung. in 8. (79 S.) br. M. 1.—

Plumacher, O., Der Kampf ums Unbewusste. *Nebst einem chronologischen Verzeichnis der Hartmann-Litteratur als Anhang.* in gr. 8. Zweite Auflage. (VIII, 171 S.) br. M. 4.—

Inhalt: Das Unbewusste und seine Attribute, (Kritik aus Schopenhauer'schen Gesichtspunkten, Kritik aus Hegel'schen Gesichtspunkten, Kritik aus theistischen und materialistischen Gesichtspunkten). — Das Unbewusste als Urquell des Bewusstseins. — Das Unbewusste als Wesen und Erscheinung. — Chronologisches Verzeichnis der Hartmann-Litteratur bis Ende 1889.

Riehl, Dr. Alois, Über Begriff und Form der Philosophie. *Eine allgemeine Einleitung in das Studium der Philosophie.* in gr. 8. (XII, 94 S.) br. M. 1.75.

Inhalt: Grundzüge einer geschichtlichen Entwickelung des Begriffs der Philosophie. — Begriff der Philosophie. — Philosophie und Naturwissenschaft. — Der Philosophie und Wissenschaft gemeinsame Methoden. — Kritik eigentümlicher Methoden in der Philosophie. — Die gegenwärtige Form der Philosophie.

Rosenthal, Ludwig A., Die monistische Philosophie. *Ihr Wesen, ihre Vergangenheit und Zukunft, für die Gebildeten aller Stände dargestellt.* Zweite Auflage. in gr. 8. (V, 140 S.) br. M. 3.—

Inhalt: Cartesius und sein Einfluss auf Spinoza. — Spinozas Welteinheit. — Leibniz gegen Spinoza. — Kant. — Schopenhauers Willens- und Vorstellungseinheit. — Geiger. — Noiré's Empfindungs- und Bewegungseinheit. — Der Naturforscher und der Denker.

Rülf, Dr. J., Wissenschaft des Weltgedankens und der Gedankenwelt. *System einer neuen Methaphysik.* 2 Bde. in gr. 8. (XV, 461, XII, 500 S.) br. M. 16.—

Inhalt: Propaedeutik der Gedankenwissenschaft. — Wissenschaft des Weltgedankens (das Reich der Natur, das Reich des Kosmos, der Weltgedanke). — Wissenschaft der Gedankenwelt (das Reich des Begriffs, das Reich des Intellekts, das Reich der Gedankenwelt).

Runze, Dr. Max, Kants Bedeutung auf Grund der Entwickelungsgeschichte seiner Philosophie. in 8. (40 S.) br. M. 1.—

Inhalt: Die erste Periode der früheren Kantischen Epoche. Die zweite und dritte Periode der Kantischen Philosophie. Zusammenfassung der Resultate der vorstehenden Untersuchungen.

Salter, William Makintire, Die Religion der Moral. Vom Verfasser genehmigte Übersetzung herausgegeben von Georg von Gižycki. in gr. 8. (VI, 363 S.) br. M. 3.—

Inhalt: Das ideale Element in der Moral. — Was ist eine moralische Handlung. — Giebt es etwas Absolutes in der Moral? — Die Sittenlehre Jesu. — Erfolge

und Mißerfolge des Protestantismus. — Das soziale Ideal. — Das Problem der Armut. — Die Basis der ethischen Bewegung. — Betrachtung von Einwänden gegen die ethische Bewegung.

Salter, William Makintire, Moralische Reden. Vom Verfasser durchgesehene Übersetzung von Georg von Gizycki. in gr. 8. (IV, 93 S.) br. M. 1.—

Inhalt: Persönliche Sittlichkeit. — Die Moral des täglichen Lebens. — Pflichten der religiös Freisinnigen gegen ihre Kinder. — Moral für junge Leute. — Moralische Mittel zur Lösung der Arbeiterfrage.

Schasler, Dr. Max, Anthropogonie. Das Allgemein-Menschliche seinem Wesen und seiner dreigliedrigen Entwickelung nach oder: „Ursprung" der Sprache, der Sittlichkeit und der Kunst. in gr. 8. (XV, 290 S.) br. M. 6.—

Inhalt: Der Mensch als Produkt des allgemeinen Weltprozesses. — Der dreieinheitlich-gegliederte Organismus des subjektiven Geistes. — Die reale Genesis des subjektiven Geistes als „Ursprung" der Sprache, der Sittlichkeit und der Kunst. — Der „Ursprung" der Sprache als Entwickelungsprozeß des erkennenden Geistes. — Der „Ursprung" der Sittlichkeit als Entwickelungsprozeß des empfindenden Geistes. — Der „Ursprung" der Kunst als Entwickelungsprozeß des anschauenden Geistes.

— **Das System der Künste aus einem neuen, im Wesen der Kunst begründeten Gliederungsprinzip.** II. Aufl. in 8. (XV, 264 S.) br. M. 6.—

Inhalt: Der Gegensatz des „Simultanen" und „Successiven" als Prinzip der allgemeinen Zweiteilung der Künste. — Die Künste der Raumanschauung (Architektur, Plastik, Malerei). — Die Künste der Zeitanschauung (Musik, Mimik, Poesie). — Das Drama als Universalkunst in seiner Stellung zu den anderen Künsten. — Das Drama in theoretischer und praktischer Beziehung. — Die dramatische Darstellung. — Die Verbindung der Künste zu einer künstlerischen Totalwirkung.

Scherejew, J. N., Selbstsein. *Die ideelle Begründung sittlicher Weltanschauung.* in gr. 8. (VIII, 144 S.) br. M. 2.40.

Inhalt: Die ideelle Begründung sittlicher Weltanschauung. — Das veranlagte Menschtum. — Das erworbene Menschtum. — Anhang: Tabellarische Darstellung des Erwerbungsprozesses der Sittlichkeit.

Schmidt, Dr. Eugen von, Die Philosophie der Mythologie und Max Müller. Zweite Auflage. in gr. 8. (III, 107 S.) br. M. 3.—

Inhalt: Die Gottheit als Naturerscheinung, als Naturseele und als Naturgeist. — Die Gottheiten der unkultivierten Völker unserer Zeit. — Kritik der Max Müllerschen Philosophie der Mythologie. — Hermes, Hestia, Pallas Athene.

Schneidewin, Dr. Max, Lichtstrahlen aus Eduard von Hartmanns sämtlichen Werken. Herausgegeben und mit einer Einleitung versehen. in 8. (341 S.) geb. M. 5.—

Inhalt: Über Philosophie. — Aus der Ästhetik. — Über Schriftstellerei, Kritik und Polemik. — Über Sittlichkeit. — Über Religion und Christentum. — Über den Pessimismus. — Über soziale Fragen. — Über Erziehung und Unterricht. — Über Freundschaft, Liebe und Ehe. — Über die Frauen 2c.

Schreiber, Dr. Emanuel, Die Selbstkritik der Juden. Zweite Auflage. in gr. 8. (XVI, 167 S.) br. M. 3.—

Seemann, Dr. A. S., Über den Ursprung der Sprache. in 8. (33 S.) br. M. 0.50.

Seidl, Dr. Arthur, Zur Geschichte des Erhabenheitsbegriffes seit Kant. in gr. 8. (X, 167 S.) br. M. 3.—

Inhalt: Das Erhabene vor Kant. — Kant und Herder. — Die nächsten Nachfolger Kants. — Der Erhabenheitsbegriff und seine Entwicklung in den drei philosophischen Hauptschulen Deutschlands. — Nachzügler, Eklektiker. — Versuch einer Neu-Formulierung des Begriffs. — Ausblick.

Spicker, Dr. Gideon, Über das Verhältnis der Naturwissenschaften zur Philosophie. *Mit besonderer Berücksichtigung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft und der Geschichte des Materialismus von Albert Lange.* in gr. 8. (94 S.) br. M. 2.—

— **Kant, Hume und Berkeley.** *Eine Kritik der Erkenntnistheorie.* in gr. 8. (210 S.) br. M. 4.50.

Inhalt: Ursprung und Zweck der Vernunftkritik (a priori und a posteriori, Sinnlichkeit und Verstand, Noumena und Phaenomena, Raum und Zeit, Substanz und Accidenz, Berkeleys Idealismus, Humes Skeptizismus, Problem der Erfahrung, Kriterium der Wahrheit).

Spiegler, Dr. J. S., Geschichte der Philosophie des Judentums. *Nach den neuesten Forschungen dargestellt und auf Veranlassung der Kgl. ungarischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben.* in gr. 8. (372 S.) br. M. 8.—

Inhalt: Die Urzeit oder der Monotheismus der Hebräer. — Das Alterthum oder die esoterische Philosophie der Hebräer (Septuaginta, Philo, die Philosophie des Christentums in ihrem Entstehen, Die Kabbala etc.). — Das Mittelalter oder die Religionsphilosophie der Hebräer (Die Karäer und ihre Philosophie, Maimonides, die peripatetische Philosophie im 14. Jahrh.). — Die Neuzeit oder die universale Philosophie bei den Hebräern (Spinoza, Moses Mendelssohn, Resultat der hebräischen Philosophie).

Stanelli, Dr. Rudolf, Philosophie der Kräfte. in gr. 8. (141 S.) br. M. 3.—

Inhalt: Paracelsus und seine Lehren im allgemeinen. — Die Jatrochemiker. — Das oberste Prinzip der Philosophie des Paracelsus. — Das Formelement der ganzen Welt und die vier Arten der Naturgesetze. — Leben und Tod der einzelnen Organismen. — Auffassung und Analyse des Lebens. — Die Mystik des Paracelsus und die der jetzigen Wissenschaft. — Das Charakteristische der Philosophie des Paracelsus.

Stein, Dr. Heinrich von, Über Wahrnehmung. in gr. 8. (48 S.) br. M. 1.—

Inhalt: Der philosophische Regress. — Intellektualität der Anschauung. — Kausalitätsgesetz. — Der objektive Zwang. — Ausblick.

Stoffregen, Wilhelm, Der Tod der Unsterblichen. in 8. (107 S.) br. M. 2.—

— **Unter rollendem Verhängnis. Tragische Naturen und Shakespeare-Charaktere.** in 8. (101 S.)

Inhalt: Von tragischen Naturen. — Othello. — Coriolan. — Brutus. — Lear. — Hamlet. — Macbeth.

Taubert, A., Der Pessimismus und seine Gegner. in gr. 8. (164 S.) br. M. 3.—

Inhalt: Der Wert des Lebens und seine Beurteilung. — Die privativen Güter und die Arbeit. — Die Liebe. — Das Mitleid. — Der Naturgenuss. —



Die Glückseligkeit als ästhetische Weltanschauung. — Die Glückseligkeit als Tugend. — Die Glückseligkeit im Jenseits. — Der Pessimismus und das Leben. — Über den Anti-Materialismus von Ludwig Weis.

Taubert, A., Philosophie gegen naturwissenschaftliche Überhebung. Eine Zurechtweisung des Dr. med. Geo Stiebeling und seiner angeblichen Widerlegung der Hartmannschen Lehre vom Unbewußten in der Leiblichkeit. in 8. (104 S.) br. M. 1.50.

Inhalt: Voruntersuchung. — Der unbewußte Wille in den selbständigen Rückenmarks- und Ganglienfunktionen. — Die unbewußte Vorstellung bei Ausführung der willkürlichen Bewegung. — Die unbewußte Vorstellung im Instinkt. — Die Verbindung von Wille und Vorstellung. — Das Unbewußte in den Reflexbewegungen. — Das Unbewußte in der Naturheilkraft. — Der indirekte Einfluß bewußter Seelenthätigkeit auf organische Funktionen. — Das Unbewußte im organischen Bilden.

Venetianer, Moritz, Der Allgeist. *Grundzüge des Panpsychismus im Anschluss an die Philosophie des Unbewussten.* in gr. 8. (IV, 279 S.) br. M. 6.—

Inhalt: Grundbegriff vom Allgeiste. — Beweise für die Existenz des Allgeistes (Monistisch-theologischer Beweis, Psychologischer Beweis, Idealistischer Beweis). — Panpsychologie (der unendliche Geist, Übergang zur Weltbetrachtung, Naturphilosophie, Völkerpsychologie).

— **Schopenhauer als Scholastiker.** *Eine Kritik der Schopenhauerschen Philosophie mit Rücksicht auf die gesamte Kantische Neoscholastik.* in gr. 8. (400 S.) br. M. 7.—

Inhalt: Schopenhauers Idealismus. — Schopenhauers vierfache Wurzel vom zureichenden Grunde. — Schopenhauers Materialismus. — Schopenhauers Kräftetheorie. — Schopenhauers Kausalitätstheorie. — Schopenhauers Verstandes-, Vernunft- und metaphysische Logik. — Schopenhauers Verhältnis zum Judaismus.

Wernicke, Dr. Alex., Die Religion des Gewissens als Zukunftsideal. Zweite Auflage. in gr. 8. (XIV, 127 S.) br. M. 3.—

Inhalt: Entstehung und Verfall des christlichen Lehrgebäudes. — Die Arbeiten Kants in ihrem Verhältnis zum Freiheitsproblem und einer Religion des Gewissens. — Die Entwickelung des Gewissens im Menschen. — Die Bedeutung des Gewissens in der Geschichte der Menschheit. — Sind Wissen und Glauben feindliche Mächte? — Was dürfen wir vom Staate fordern?

Wolff, Dr. Hermann, Kosmos. *Die Weltentwickelung nach monistisch-psychologischen Prinzipien auf Grundlage der exakten Naturforschung.* 2 Bde. in gr. 8. Mit 7 Tafeln. br. M. 15.

Bd. I.: Die naturwissenschaftlich-psychologische Weltauffassung der Gegenwart. Bd. II.: Biontologie. Versuch einer psychologisch-ethischen Erklärung des Daseins.

— **Handbuch der Ethik.** in gr. 8. (XII, 94 S.) br. M. 2.—

Inhalt: Die Analyse der menschlichen Handlungen. — Der eudämonistische Factor im menschlichen Leben. — Der Moralfaktor im menschlichen Leben nach seinem Quellpunkte, seiner inhaltlichen Mannigfaltigkeit, endlich seiner natürlichen Wirksamkeit. — Dialog über das wahre Glück des Menschen.

☞ **Durch alle Buchhandlungen des In- und Auslandes zu beziehen, bei Einsendung des Betrages liefert die Verlagsbuchhandlung von Wilhelm Friedrich in Leipzig direkt franko.**